

د. محمود ا. س. تاني

دراسات
في
علم النفس
الإسلامي

٢

دار البلاغة



دراسات
في علم النفس الإسلامي

دراسات
في علم النفس الإسلامي

د. محمود أبو ستاتي

المجلد الثاني

دار البلاغة



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

رابطہ بدیل lisanerab.com

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

يطلب من

للطباعة والنشر والتوزيع

دار اللمعة



بيروت - ص ٢٥ / ١٦ - هاتف: ٣١٧٤٢٥ / ٨٣٤٢٦٥ - تليكس: ٢٠٣٩١ -
٢٢٦٧١ - حمام - حارة حريك - مقابيل البنك اللبناني الفرنسي.

المقدمة . . .

عندما يطلق علماء النفس مصطلح (سمات الشخصية) ، فإنهم يستهدفون من ذلك : مجموعة الخصائص التي يتصف بها الشخص ، سواء أكانت الخصائص جسمية ام عقلية ام مزاجية أم خلقية أم اجتماعية ام سواها .

وبالرغم من أن « الشخصية » تتمثل بكونها ذات طابع (موحد) لا تتجزأ سماتها بقدر ما تتلاحم في ذلك، إلا أن فرز السمات أحدها عن الأخرى يمكن تصوره (ليس بسبب أن الدراسة تتطلب مثل هذا الفصل بين سمات الشخصية) بل لان السمات ذاتها من الممكن ان تتحدّد بفواصل يتيسر فرز أحدها عن الأخرى . ولذلك نجد أن عالم النفس الأرضي طالما يستخدم « اقيسةً » و (اختباراتٍ) متنوعة : يتحدد من خلالها نمط الشخصية من زوايا مختلفة ، مثل : المهارات العقلية من ذكاء ومحكمة وحدس ، والمهارات الاجتماعية المتنوعة ، فضلاً عن الخصائص الجسمية أو المزاجية أو الخلقية التي يفرزها هذا القياس أو ذاك : بحيث يمكن فصل كل خصيصة عن غيرها من خلال الأقيسة المذكورة .

ولكن في الآن ذاته ، من الممكن ان يتجه عالم النفس الى (وصل) هذه الخصائص بعضها مع الآخر واستخلاص سمة عامة : قد تكون (في تصوّر بعض علماء النفس المحدثين) سمة (رئيسية) الى جانب مجموعة من السمات (المركزية) ، ثم السمات (الثانوية) المتنوعة ، بحيث تتبادل

السمات الثلاث (الرئيسية ، المركزية ، الثانوية) التأثير فيما بينها من خلال ملاحظة (وحدة) سلوكية لدى هذا الشخص أو ذاك .

المهم ، ان فرز « السمات » بعضها عن الآخر ، وملاحظتها - في الآن ذاته - من خلال (وحدة السلوك) أمرٌ لا سبيل الى التشكيك به .

وبعينا من ذلك : ان نتجه الى « التصور الاسلامي » الذي ينظر إلى الشخصية من ملاحظة (فصل) سماتها المتنوعة بعضها عن الآخر ، وملاحظتها ايضاً من خلال (وحدة) السمات : كما هو شأن التصور الأرضي للسمات إلا أن ثمة فارقاً كبيراً بين التصورين (الأرضي والاسلامي) في هذا الصدد ، بحيث يتجاوز الاسلامُ النطاقَ المذكور إلى نطاقٍ أكثر سعةً هو : ادراج (المعيار العبادي) في رسمه لسمات الشخصية . انه من جانبٍ : يفرز ويوحد بين السمات التي تعارف عليها بحث الأرض ، ونعني بها : السمات النفسية المختلفة التي تعزل السلوك عن مفهومه العبادي ، . . . كما انه من جانبٍ آخر يفرز ويوحد بين (السمات النفسية) و (السمات العبادية) أي : ينظر الى كل ما هو (نفسي) وما هو (عبادي) منفصلاً عن الآخر ، لكنه (يصل) بينهما ايضاً من جانبٍ آخر بحيث يجعل من تبادل التأثير بين السلوكين ، أمراً لا سبيل الى تجاهله . كل ما في الأمر ان ملاحظة مثل هذه (الوحدة) بين السلوكين لا يمكن ان يتمثلها عالم النفس الأرضي ما دام هذا الأخير منعزلاً أساساً عن اي تصوّر عبادي لسلوك الانسان .

إن هدف هذه الدراسة هو ان تعرض للتصور الاسلامي حيال (سمات الشخصية) من زواياها الأربع التي اشرنا إليها قبل سطور اي : فرز السمات (النفسية) بعضها عن الآخر و (وصلها) ، ثم فرز السمات (العبادية) ، عنها ، و (وصلها) ايضاً .

وتبعاً لذلك ، نحاول الآن عرض التصور الاسلامي « لسمات الشخصية » في فصول متنوعة ، نصل فيها بين تصورات الأرض والتصور الاسلامي : من خلال الزوايا المتنوعة التي اشرنا إليها .

طبيعي ، أن يظلّ تناوُل (سمات الشخصية) - كما هو طابعُ كلِّ من التصور الاسلامي والأرضي - مرتبطاً بمعياري (السواء والمرض) أو السلامة والشذوذ ، بمعنى أنّ أيّ تصوّر لسمات الشخصية سيتجه الى تحديد خصائصها المختلفة التي تؤثر الى كونها (سالمة من الاعراض) أو العكس من ذلك : في تأشيرتها الى سمات الشخصية الشاذة . . .

من هنا نواجه (في البحث الأرضي) مجموعة من (قوائم السلوك) التي تضع قبال كلِّ سمةٍ (صحيّة) . سمةً (مرّضية) ، والأمر ذاته نجده في التصور الاسلامي الذي عرض اكثر من (قائمة سلوكية) وقفنا عليها في القسم الاول من هذه الدراسة : فيما ستكون هذه القوائم موضع تحديدنا لسمات الشخصية التي نحاول الآن معالجتها .

مضافاً الى ذلك فإنّ توصياتٍ وملاحظاتٍ عياديّةٍ مختلفة تتصل بتحديد ما هو (سوي) وما هو (شاذ) ، ستكون ايضاً موضعاً لتحديد السمات المذكورة .

الا انه يتعيّن على الدارس الاسلامي أن يعرض - ولو عابراً - لمعايير كلّ من (السواء) و (المرض) في التصور الأرضي لهما ، من حيث مفرداتهما وليس من حيث طابعهما العام الذي تقدم الحديث عنه في القسم الاول من هذه الدراسة . بغية المقارنة بين التصورين : فيما تقتادنا مثل هذه المقارنة إلى ادراك (السبب) الذي يجعل التصور الاسلامي ، ناظراً إلى (الوحدة) بين السلوكين : النفسي والعبادي ، وعدّهما - من حيث العمليات النفسية - ممتدّين إلى جذرٍ واحد : كل ما في الأمر ان فرز أحدهما عن الآخر يُشير الى أنّ كلّاً منهما يكتسب سمة (الصحة) أو (المرض) بشكلٍ أحادي الجانب ، وإلى ان ضمهما واحداً الى الآخر : يستكمل هذه السمة أو تلك .

على اية حال ، يجدر بنا ان نعرض عابراً لجملة من المعايير الأرضية التي اجمعت عليها كلُّ الاتجاهات النفسية : بالرغم من تباينها في تفسير الظواهر ومعالجتها ، متمثلةً في :

١ - مبدأ (تقبل الذات) :

وهذا المعيار يعني : ان الشخصية (السوية) تنسج نظرة واقعية لإمكاناتها : قوة أو ضعفاً ، بحيث تقبل (ذاتها) بما هو واقعي فيها ، فلا تبلغ في إمكاناتها ، ولا (تقلل) منها أيضاً ، فإذا بالغت في ذلك : وقعت فريسة لتورم الذات وداخلتها « أوهام » العظمة والكبرياء والزهو ، وإذا قللت من تقديرها لـ (الذات) : وقعت فريسة لمشاعر الضعة والهوان وما الى ذلك .

٢ - مبدأ (تقبل الواقع) :

وهذا المعيار يعني : ان الشخصية (السوية) هي التي تتعامل مع (الواقع) الذي تواجهه على حقيقته : فلا « تتجاوزه » بما هو خارج عن حدوده ، ولا (تهرب) منه . فإذا تجاوزت امكانات (الواقع) : أصبحت فريسة لتعامل (وهمي) أو (مثالي) لا حقيقة له ، وإذا (تهربت) منه : انسحبت الى داخل ذاتها ، وتعطلت كل امكاناتها التي ينبغي ان تُستثمر في التعامل مع الموقف الذي تواجهه ، وفي الحالتين : يصبح كل من « تجاوز » الواقع و (الهروب) منه : سلوكاً شاذاً لا يتفق مع معايير الصحة النفسية .

٣ - مبدأ (تقبل الآخرين) :

وهذا المبدأ يعني : ان الشخصية السوية ، لديها استعداداً لان تخرج من اسوار « ذاتها » وتتجه الى التفاعل مع (الذوات) الأخرى ، اي : انها (تتنازل) عن ذاتها و (تؤجل) اشباع حاجاتها ، وتعنى بإشباع الآخرين : بمعنى انها (تُحب) و (تُحَبُّ) أيضاً : بصفة ان افاضة الحب ، على الآخرين ، والتكيف معهم : يستتلي بالضرورة أن الآخرين سيتجهون إليها بعاطفة (الحب) ذاتها ، ومن خلال (التبادل) المذكور يتم التوافق الداخلي للشخصية بحيث : تُشبع حاجاتها إلى (الحب) الذي يخلعه الآخرون عليها : في نفس الوقت الذي تفيض من خلاله بمحبتها على الآخرين .

هذه المعايير الثلاثة التي يجمع علماء النفس على عدّها سمات للشخصية

السليمة : تواكبها وتتفرع منها معايير أخرى طالما يتوكل عليها أكثر من باحث نفسي في تحديده للسّمات السويّة ، ومنها :

٤ - الإحساس بالثقة :

بمعنى ، ان الشخصية السوية : تنسج نظرة ايجابية عن ذاتها (بغض النظر عن جوانب القوة والضعف فيها) ، وينشط هذا الاحساس الى نمطين :

احدهما : الاحساس بالاستقلال ، كما لو تحسنا باننا مسؤولون عن انفسنا بحيث لا نحتاج الى حماية الآخرين في المواقف التي لا تستدعي الحماية المذكورة ، وهذا من نحو ذهابنا الى دائرة رسمية ومتابعة المعاملة بانفسنا دون ان نصطحب من يعيننا على انجاز ذلك .

الآخر : الاحساس بالجدارة ، وهذا من نحو تحسنا باننا (اكفاء) على أن نمارس عملية (التدريس) مثلاً دون أن يصاحب ذلك شعور بقصور ذاتي عن الممارسة المذكورة .

٥ - النضج الانفعالي :

يُقصد بـ (النضج الانفعالي) - في تصور علماء النفس - تكامل الشخصية من حيث استجابتها للمنبّهات المختلفة التي تواجهها ، بحيث تبدو (متماسكة) في تصرفاتها : فلا تجنح إلى (النكوص) الطفولي الذي يعني ارتداداً الى أساليب عاطفية غير رصينة مثل : البكاء والعناد والدلال ونحوها من اشكال السلوك البدائي ، كما لا تجنح الى الحساسية المفرطة في مواجهتها للمثيرات ، بقدر ما تتميز بالجلد والصبر والتأني ومدارسة الأمر بهدوء وريانة وتبصر ونحو ذلك .

ويمكن القول بان (النضج الانفعالي) يمثل الطابع العام للسلوك السوي الذي لا يصاحبه أي اضطراب نفسي : أي كانت درجته ونوعه ، بحيث يوازن ما يُصطلح عليه بـ (الطابع العقلي) مقابل (الطابع العاطفي) .

وبالرغم من ان كلاً من (العقل) و (العاطفة) يتجاذبان سلوك

الشخصية ، إلا ان الفارق بينهما هو في طغيان احد الطابعين على الآخر ، « فالناصح » هو الذي (يتحكّم) في انفعالاته وسيطر عليها من خلال تسليط الأضواء (العقلية) عليها . اما غير الناصح ، فتسيطر (عاطفته) على سلوكه بحيث تجده اما ثائراً منفعلأً أو منسحباً الى الداخل ، وفي كلا الحالين يتعامل مع العنصر العاطفي اكثر منه مع العنصر العقلي .

٦ - هذا الى ان ثمة معياراً ينبغي ألا نغفل عنه في تحديدنا لسمات الشخصية السوية : مما اتفقت عليه الإتجاهات النفسية أيضاً وهو : ضرورة أن يتحدد لدى الشخصية (موقفٌ) من الحياة ، أي : وجهة نظر يتجه اليها (هدف) الشخصية من مختلف تحركاتها ، وإلا فان غياب (الهدف) يظلّ مؤشراً إلى الشذوذ دون ادنى شك .

هذه المعايير ونظائرها تترتب عليها مفرداتٌ من السلوك لا سبيل إلى حصرها ، كما ان فقدانها يستتلي انماطاً من السلوك الشاذ توفّر على دراستها علمُ النفس المرّضي : بعضها يتصل بالسمات الذهانية ، والآخر بالسمات العصابية ، والثالث بسمات الاضطراب بشكل عام : ولكن دون أن يصل الى درجة المرض الخطير ، الا انها جميعاً تمثّل - كما قلنا - سمات شاذة قبال السمات السويّة .

وبعامة ، يمكننا ان نقرّر بان الشخصية السوية (في تصور علماء النفس الأرضيين) هي التي تنظم سلوكها مجموعة من السمات المشار اليها مقابل الشخصية الشاذة التي تفتقد المعايير المذكورة . والى ان « التوافق » أو (التوازن) الذي يطبع هذه الشخصية او تلك ، إنما ينصبّ على مدى تجسيد المبادئ المذكورة في تصرفاتها .

اما عملية (التوافق) ذاتها ، فإنّ لعلماء النفس وجهات نظر مختلفة حيالها . فالاتجاه التحليلي : مثلاً يشدّد (لدى احد ممثليه) على التصالح بين قوى النفس الثلاث (الأنا ، الانا الاعلى ، الواقع) ، ولدى آخر : يتجسّد التوافق بين الاحساس بالتصور والتعويض الإيجابي عنه ، ولدى الاتجاه

السلوكي : يتجسد في قوانين التعلم الذي يوازن بين المنبه وبين الاستجابة ، وبين الاستثارة والكف ، ولدى الاتجاه « الجشطالتي » : في (تكميل) الوحدة الجشطالتيّة : أو المعادلة بين الحاجة ومجاهاها النفسي . . . ولدى الاتجاهين (الظاهري والوجودي) : يتجسد في (الوعي) بـ (الموقف) : كما يبدو عياناً . . . وهكذا .

المهم ، ان الاتجاهات النفسية - على تباينها - تشدّد على سمات مشتركة في فرز السويّ عن الشاذ ، وتفترق الواحدة عن الأخرى في الطرائق التي تفضي إلى تحقيق « التوازن » وعدمه .

اما إسلامياً ، فان المعايير المتقدمة تظل موضع وفاق مع التصوّر الاسلامي أيضاً : بيد أنها تظل - كما قلنا - (جزء) من دلالة ما يعنيه (السواء) : وليست وحدها هي المحدّد للدلالة المذكورة ، بل تُستكمل بإضافة المفهوم (العبادي) لها .

ويمكننا ان نلخص وجهة النظر الاسلامية في هذا الصدد (علماً بان القسم الاول من هذه الدراسة تناول معالجة هذا الجانب ، الا اننا نعرض هنا عابراً : الخطوط العامة للتصور الاسلامي بغية الاثارة للسمات التي نعتزم تقديمها في هذا القسم من الدراسة) .

كما سبقت الاشارة : فان الإسلام ينظر إلى (المرض النفسي) واحداً من انماط السلوك المتصل بالجانب (الشهوي) من الشخصية مقابلاً للسلوك (العقلي) أي : التجاذب الذي يطبع السلوك الأدمي بين (الشهوة والعقل) وفقاً للتقرير الذي قدّمه الامام عليّ (ع) عن طبيعة التركيبة البشرية .

الجانب « العقلي » من التجاذب المذكور ، يظل نابعاً من الالتزام بمبادئ السماء . اما الجانب (الشهوي) ، فيظل نابعاً من الانقياد لـ (الذات) الباحثة عن الاشباع الطليق غير المقيد بالضوابط والمعايير ، فيما يصطلح عليه الاسلام بانه من (عمل الشيطان) .

ان (الجانب الشهوي) او (الشيطاني) أو (الذاتي) : لا ينحصر في

التصور الاسلامي) في مفردات السلوك الذي عرفته الابحاث الأرضية : وهو (الاضطراب العقلي او النفسي) بل يتناول كل مفردات السلوك المنهبي عنها في الشريعة ، انه يشمل الجانب (الفكري) المتمثل في عدم الايمان بالله (وهو من عمل الشيطان) ، يشتمل عدم الالتزام بمبادئ السماء مثل (عدم ممارسة الصلاة) (وهو من عمل الشيطان) ايضاً ، ويشمل الجانب النفسي (مختلف انماط الاضطراب) وهو من (عمل الشيطان) ايضاً .

والدليل على ان (المرض النفسي) ممارسة شيطانية هو : تلميح النصوص الاسلامية الى ذلك . فالملاحظات العبادية الإسلامية تشير مثلاً الى ان الله إذا أراد أن يزيل نعمة عن العبد : فانه أول ما (يغير) عقله ، أي : افتقاده للبناء النفسي السليم ، كما تشير التوصيات الاسلامية الى ان المؤمن لا يصاب بعقله . وهناك ملاحظات عن بعض الامراض النفسية مثل (الوسوسة) حيث يشير الاسلام الى طابعها بشكل واضح : من خلال ذهابه إلى أن الوسوسة من عمل الشيطان .

اذن : الأمراض النفسية - في شتى انماطها - تعدّ وجهاً واحداً من وجوه العمليات المختلفة التي تنتسب إلى الجانب (الشهوي) من الشخصية : كل ما في الأمر ان علم النفس الأرضي لا يألف الاً نمطاً واحداً من اشكال السلوك الشاذ ، هو : السلوك المتصل باضطراب الجهاز النفسي ، بينما يُضيف الاسلام الى ذلك ، جوانب اخرى هي : الجانب الفكري ، و (العبادي) ايضاً ، اي : ان عدم الايمان بالمبدع وما يترتب عليه من مختلف اشكال السلوك ، ثم عدم التزام (الشخصية الاسلامية) بمبادئ السماء ، فيما يُصطلح عليه باسم (الذنوب) : تعدّ ايضاً ممارسات للجانب الشهوي أو الشيطاني ، مما يعني - في نهاية المطاف - ان للاسلام تصوراً خاصاً للسلوك الشاذ يتجاوز به التصور الأرضي المنحصر في جانب واحد هو (الاضطراب النفسي) .

وفي ضوء ما تقدم ، يمكننا ان نعرض لوجهة النظر الاسلامية فيما يتصل « بسمات الشخصية » التي تندرج ضمن مصطلح (السواء) مقابل (المرض) . بحيث نلاحظ ثمة توافقاً بين الاسلام وبحوث الارض في نظرتها

لأحد اشكال (الشذوذ) وهو (الاضطراب النفسي) ، وافتراقهما في سائر اشكال السلوك العبادي الذي يرسمه الاسلام وفق تصور فلسفي عن وظيفة الادميين في هذه الأرض متمثلة في الخلافة : ﴿إنجعلناك خليفة﴾ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ الخ . . بينما لا تفقه بحوث الأرض هذا الجانب العبادي : نظراً لغيابها عن ادراك الفلسفة المذكورة ، وانحصار تصورها (لما هو كائن) دون البحث عن اسباب وجود الادميين وصلة ذلك باليوم الآخر ، وانسحاب السلوك بكل اشكاله على مفهوم الخلافة الأرضية .

واياً كان ، فان هدفنا من هذه الدراسة - كما سبقت الاشارة - ان نعرض لكلا التصورين : الاسلامي والأرضي ، بغية أن يتعرّف القاريء سمات الشخصية السوية التي تستكمل (في التصور الاسلامي) كل جوانب (السواء) ، بينما تظل (الشخصية الأرضية) ناظرة الى جانب واحد من السمات العامة : مما يفسر لنا سبب اخفاقها في ميدان العلاج الذي تريم حياله توصيات مختلفة في هذا الصدد دون ان تخرز نجاحاً ملحوظاً في ذلك ، باقرار الاتجاهات الارضية ذاتها .

في ضوء ما تقدم ، فان مجموعة السمات التي نعرضها في هذا القسم من الدراسة ، تتناول كل جوانب الشخصية ، نفسياً وفكرياً ، حيث نعرضها وفقاً للتقسيم التالي :

- ١ - السمات العقلية - ٢ - السمات المزاجية . - ٣ - السمات الذاتية .
 - ٤ - السمات الاجتماعية . - ٥ - السمات الحيوية . - ٦ - السمات التعبدية .
- علماً بان هذه السمات يظل تناولها في ضوء قوائم السلوك التي عرضناها في القسم الاول من هذه الدراسة .

السّمات العَقليّة

نقصد بـ (السمات العقلية) : كل ما هو متصلٌ بعملية « الادراك » من تفكيرٍ وذكاءٍ ونسيانٍ وذاكرةٍ وما إليها من العمليات الذهنية المختلفة : بدءاً من العمليات الدنيا (مثل : الانتباه والادراك الحسي) وانتهاءً بالعمليات العليا (مثل الاستدلال والابداع) .

وعلماء النفس يتوفرون على دراسة هذا الجانب من العمليات النفسية بنحو مفصل : سواء اكان ذلك متصلاً بفعالية « الادراك » السوّي ، ام كان متصلاً بالجانب المضطرب من الفعالية المذكورة .

أما الاسلام فلا يعرض لهذه الجوانب الا من خطوطها العامة دون الدخول في تفصيلات ذلك .

ولعل السر في هذا الاختزال كامنٌ في طبيعة الفاعلية « الادراكية » التي (يرثها) الانسان فطرياً ، ويتحسّسها بنحو عفويٍّ أو لينقل : بنحو « لا واع » ، بحيث لا تتدخل (إرادته) في تكييف سلوكه العقلي من : استجابةٍ ونسيانٍ وتذكيرٍ وما يواكبها من ذكاءٍ أو غباءٍ وتفوقٍ أو تخلفٍ وما إليها ، بخلاف سلوكه النفسي والفكري الذي يتطلّب تدريباً على ممارسته في شتى الصعد .

وأياً كان ، يعيننا ان نعرض للخطوط العامة لفعالية « الادراك » في التصور الاسلامي ومحددات ذلك في صياغة الشخصية : من حيث استوائها أو شذوذها .

وأول ما يواجهنا من فعالية « الادراك » هو : التصوّر الاسلامي لهذه
الفعالية من حيث التكيف الإرثي لها .

وفي تقرير عبادي للامام الصادق (ع) يعرض الامام لطبيعة التركيبة
البشرية ، قائلاً :

[عرفان المرء نفسه ان يعرفها باربع طبائع واربعة دعائم واربعة
اركان .

فإذا كان تأيد عقله من النور ، كان : عالماً حافظاً ذكياً فطناً فهماً^(١) .

ويعني من هذا التقرير ، التلميح الى فاعلية « الادراك » وهي ما
أسماها (ع) بـ (العقل) فيما اوضح مصدرها المتمثل في « النور » .

ويلاحظ : ان التقرير أشار الى أربع سمات عقلية هي : العلم ،
الحفظ ، الذكاء ، الفهم . . .

السمات الثلاثة الاخيرة ، تظلّ في تصوّر علم النفس الأرضي موضع
وفاق : من حيث كونها (مهارات عقلية) يقابلها : النسيان والغباء والتخلف
فيها تشكل (اعراضاً مرضية) .

وهذه (المهارات) وما يقابلها من (اعراض) تعدّ : جانباً (وظيفياً) في
الجهاز العقلي . واما سمة العلم ، فتختص بالتصور الاسلامي لظاهرة
(العقل) من حيث (وحدة) العقل العبادي والوظيفي ، فبالرغم من ان
الاسلام يفصل بين ما هو (وظيفي) من جانب (مثل فعالية العقل المتصلة
بالاستجابة والتذكر والنسيان ، ومثل مهاراته المتصلة بالذكاء والحفظ والادراك
السليم) الا ان الاسلام في الآن ذاته (يصل) بين الفعالية والمهارات
المذكورة وبين (العقل العبادي) الذي يعني بادراك المهمة الخلافية للانسان .

ولذلك وصل الامام (ع) بين الجانب (الوظيفي) للعقل : في سماته
الثلاث ، وبين الجانب العبادي منه وهو (العلم) عبر تعقيبه (ع) [وعرف

(١) تحف العقول / ص ٢٦٠ .

فيما هو ومن أين يأتيه ، ولاي شيء هو هاهنا والى ما هو صائر : باخلاص
الوحدانية والاقرار بالطاعة] .

هذه السمات الاربعة ، تمثل - كما هو واضح - طابع الشخصية السليمة
التي لم تتعرض لوراثة طارئة أو لتجربة بيئية تتدخل في تغيير السمات
المذكورة .

وقد سبق ان تحدثنا في القسم الاول من هذه الدراسة عن عنصري
« الوراثة والبيئة » - في التصور الاسلامي لهما - وعن ان النوع البشري بعامته
تحكمه وراثته نقيه ، لا تفاوت بين الافراد في درجاتها ، إلا أن « الفارقة » تبرز
عبر وراثة طارئة أو تجربة بيئية فحسب .

والمهم ، ان الاسلام يعرض للتفاوت المذكور ، ويخضعه لمعايير
(السواء) و (المرض) ، فيشير في بعض تقريراته وملاحظاته العبادية إلى
ذلك . فمثلاً نجد الامام الصادق (ع) يعرض لبعض السمات العقلية في
القائمة التي استقطب فيها انماط السلوك السوي وما يقابله من السلوك
المرضي ، حيث المح الى بعض السمات ، ومنها :

الحفظ = النسيان .

الفهم = العبادة .

التفكير = السهو .

اما السمة الاولى (الحفظ) فتمثل : طابع الشخصية السوية انني
اصطلح الامام (ع) لها : الإستمداد من (النور) أو (السواء) الذي
تستخدمه لغة علم النفس الارضي .

يقابلها : « النسيان » وهو ظاهرة يمكن شطرها الى نمطين : أحدهما يمثل
(الاستواء) بصفة ان « النسيان » فاعلية لا مناص لها في العمليات
الذهنية ، وإلا لما اتيج لنا ان (نتذكر) ، إذا لم يكن ثمة (نسيان) ، كما ان
« النسيان » - على النحو الذي لحظه علماء النفس - قد يتم لأسباب موضوعية
مثل : تقادم الزمن ، او تشابه الموضوعات ، وغيرها ، وقد يتم لأسباب

مَرَضِيَّة . وهذا ما المح الامام (ع) الى سمته عندما قابَل بينه وبين « الحفظ » ، بصفة ان « الحفظ » يمثل وراثه نقيه ، وان « النسيان » يمثل سلوكاً طارئاً : قد يكون عبر الوراثة الطارئة التي تُنقل من خلال المورثات إلى الجنين أو عند المرحلة التكوينية ومرحلة الحمل وغيرها ، وقد يكون ذلك بيئياً عبر صدمة عضوية في الدماغ ، أو يكون نتيجة لخبرة نفسية صرفة هي : الشدائد التي تفضي بالشخصية الى الوقوع في اشكال متنوعة من المرض النفسي والعقلي .

المهم ، ان « النسيان » - مقابلاً للحفظ - يجسّد سمة مَرَضِيَّة : بغض النظر عن الجذر الوراثي أو البيئي لها .

والأمر ذاته فيما يتصل بالسمة الاخرى ونعني بها : (الغباء) مقابل (الفهم) ، فالفهم : كما لحظناه يعني : الادراك السليم للشيء ، يقابله (الغباء) الذي يعني (تخلفاً) عن الادراك السليم : سواء اكان هذا التخلف وراثياً وفي درجته الشديدة : كما هو ملحوظ في امراض التخلف العقلي الذي نجده لدى تصنيفات علماء النفس ، أم كان في درجته الخفيفة التي لا تعدو كونها انحرافاً قليلاً عن المنحنى المتوسط . وفي الحالتين يمثل هذا (التخلف) سمة مَرَضِيَّة تعكس آثارها على سلوك الشخصية .



طبيعي ، ان التصور الاسلامي « للسمات العقلية » يظل في نطاقه المتقدم مرتبط بفعالية « الادراك » من حيث جهازه « الوظيفي » الصرف . أما من حيث انسحابه على الموقف الفلسفي او الفكري من الكون والمجتمع والفرد ، فإن التصور الاسلامي لظاهرة « العقل » او « الادراك » يأخذ منحى آخر هو : (وحدة العقل الوظيفي والفكري) اي عدم انفصام أحدهما عن الآخر .

ان مجرد الاضطراب الوظيفي للعقل يدخل في نطاق (الأمراض الذهانية) أو سائر الاختلالات المتصلة بالتخلف العقلي وسواه ، وهو أمر

يعني الشخصية من تحمل مسؤولياتها (من حيث ترتب آثار العقاب والثواب) كما يعفيها من تحمّل المسؤوليات الوضعية المتصلة باحكام الزواج والطلاق والبيع والشراء وسائر التصرفات الاخرى ، الآ في نطاق محدد يتصل ببعض العقوبات التي لا تُعفى الشخصية المضطربة عقلياً منها : نظراً للضبط الاجتماعي الذي يتطلب امثلة هذه العقوبات .

وهذا يعني أن المشرّع الاسلامي يعزل - منذ البدء - امثلة هؤلاء المضطربين عقلياً عن صعيد التوصيات والمقرّرات ، العيادية، ويوصي بمعالجتهم بالعقاقير ونحوها ، ويتّجه إلى الاصحاء عقلياً بتوصياته التي نتحدث عنها في هذه الدراسة .

بيد أنّ (الاصحاء عقلياً) من الممكن ان تطبعهم سمات خاصة من الشذوذ ، وهم على نمطين :

النمط الأول: ويتمثل في مجرد الأعراض العقلية التي لا تصل إلى درجة (المرض العقلي) مثل : الغباء والنسيان ونحوهما مما المحت إليه قائمة السلوك التي قدّمها الامام الصادق (ع) . فان امثلة هذه الاعراض تحتجز الشخصية عن ممارسة سلوكها بالنحو الطبيعي الذي يتطلبه الموقف : اياً كان ، عادياً مثل : التعلّم والسلوك الاجتماعي بعامه ، او عبادياً مثل ممارسة الوظيفة الخلافية في الأرض بمختلف مستوياتها .

وهذا النمط من الاضطراب العقلي لا يرتب المشرّع الاسلامي عليه آثار الثواب والعقاب أيضاً ، إلا في نطاق « الاستعداد » الذي لا يمكن ان تتجاوزه الشخصية . وتبعاً لذلك وردت جملة من التوصيات والمقرّرات والملاحظات العيادية التي تشدّد على ان الله تعالى انما يثيب ويعاقب بقدر (عقول) الناس من ذكاء وغباء وتفوق وتحلّف وسلامة وشذوذ ، بل حتى (العقل الاجتماعي) يأخذ المشرّع الاسلامي مستوياته بنظر الاعتبار في هذا الصدد ، فالمنعزلون عن أضواء الثقافة أو الحضارة بعامه ممن لا تيسر لديهم وسائل الاتصال بأصول الثقافة الاسلامية يختلف التعامل حيالهم عن التعامل الذي يمارسه المشرّع حيال الآخرين .

إذن : ثمة انماط من (الاصحاء عقلياً) تظل موضع ملاحظة عبادية يشير المشرع الاسلامي إلى سماتها المرّضية مثل الغباء والنسيان وانسحابها على مجمل السلوك : نفسياً وعبادياً .

النمط الآخر : واما النمط الآخر من (الاصحاء عقلياً) فيظل موضع تشدّد المشرع الاسلامي عليه : من حيث المفهوم « العبادي » للعقل وليس المفهوم (الوظيفي) الصّرف كما تقدم الحديث عنه .

ولعل تصدير هذا الجانب بملاحظة للنبي (ص) ، تلقي الضوء على التصرّور العبادي للعقل ، فقد ورد أنّ النبيّ (ص) واصحابه مرّوا ذات يوم باحد الدهانين (الدهانين - المجانين) ، فقال لهم النبيّ (ص) بما مؤداه : انه (مصاب) وليس بمجنون .

هذا التعقيب ، يفصح بوضوح عن دلالة المفهوم العبادي للعقل ، فليس « الاضطراب الوظيفي » هو المحدّد بمفرده لمفهوم (العقل) : نظراً لأنه إصابة أو مرضٌ لا يتحمّل صاحبه مسؤولية السلوك ، بل ان تحمّل ذلك يتحدّد لدى اولئك الذين يتميزون بسلامة الجهاز الوظيفي إلاّ انهم لم يمارسوا مسؤولية (الادراك الذكيّ) ، لدلالة وجودهم في هذه الأرض .

ان علم النفس الأرضي حينما يتحدث عن (الذكاء) مثلاً ، نجده يقدم أكثر من تعريف في هذا الصدد مثل : ممارسة « التجريد » ، واستخلاص علاقات التشابه والتضاد بين الأشياء ، الخ . . . الا ان بعضهم يصل بين (الذكاء) وبين (المعرفة) مثل : التعلّم ، الاستبصار . . الخ . . . والبعض الثالث يصل بينه وبين مشكلات البيئة فيعرّفه من حيث التمكن في التعامل مع ظواهر الحياة .

ومن البين ان التعامل مع ظواهر الحياة ، يجيء في مقدمته : التعامل مع ظاهرة الكون والمجتمع والانسان ، اي : الموقف الفلسفي منها ، بمعنى ان (التغافل) عنها يشكّل سمة سلبية من سمات العقل : سواء اكان هذا (التغافل) حياء ما وراء الوجود المادي (الله ، اليوم الآخر . . .) أو مجرد

عدم (الالتزام) بمبادئ السماء. ويمكننا ان نبلور هذه الحقيقة بنحو اشد وضوحاً ، حينما نتجه الى نفس تعريفات الذكاء (بمختلف اشكالها) التي يقدمها علماء النفس في هذا الصدد . (فالتجريد) وهو يقابل (العيان) في العمليات الذهنية ، أو استخلاص علاقات التشابه والتضاد بين الأشياء ، لا يمكن ان يتم بمستوياته المطلوبة ما لم يقتنع العقل كل اطراف المماثلة والمضادة بين الأشياء . واول ما يفتقده (غير الذكي) من هذه العمليات هو (تغافله) عن (العلاقة السببية) في الكون من حيث الاستدلال على وجود (الله) ، و (تغافله) عن العلاقة السببية : في تكوينه النوعي ونشأته وموته وقدراته الخ ، وتغافله ، عن العلاقة السببية في سائر ظواهر الطبيعة التي يواجهها : فيما ينسج حياها صمتاً اقل ما يدل عليه هو : (التغافل) عن ادراك علاقة التشابه والتضاد بين الظواهر . . . وهذا وحده كافٍ للحكم على مثل هذه الشخصية (المتغافلة) بانها لم تستكمل أدوات (الذكاء) التي حددها علماء النفس الأرضيون انفسهم .

والأمر ذاته ، يمكننا ان نسحبه بوضوح على الشخصية الاسلامية (غير الملتزمة) بصفة ان عدم التزامها بمبادئ السماء، يعد (تغافلاً) عن ادراك العلاقة بين التشابهات والمتضادات التي تحقق (إشباعاً) للشخصية اذا روعيت مثل هذه العلاقة التي لا يدركها إلا من اوتي (ذكاء) قد استكمل أدواته .

من هنا نجد ان الامام الصادق (ع) (في القائمة التي وقفنا عليها) يقدم - مضافاً الى سمي (الغباء) و (النسيان) - سمة (السهو) مقابلاً لسمة (التفكير) : عاداً أيها من سمات (المرض) او (الجهل) او (الشر) ، فالغباء والنسيان : سمتان عقليتان تنسحبان على مطلق التعامل مع الظواهر ، ومنها : الظاهرة العبادية ، اما (السهو) فسمة (عقلية) و (فكرية) اي : التغافل عن الالتزام بمبادئ السماء ، وهو (تغافل) ناشئ عن عدم ادراك العلاقة (بين وسائل (الاشباع) التي ينبغي ان تختار الشخصية ما هو اكثر اشباعاً من غيره . فالمنغمس - مثلاً - في امته الحياة الدنيا (يتغافل) عن

ادراك (العلاقة) بين هذه الامتعة العابرة وبين الامتعة (الاجلة) التي لا حدود لها في اليوم الآخر .

* * *

نخلص مما تقدم ، إلى ان التصور الاسلامي « للسلمات العقلية » ، ينشطر الى ملاحظتين :

احدهما : تفصل بين (العقل) بصفته الوظيفية ، وبين العقل بصفته العبادية .

الاخرى : تجعل كلاً من العقل الوظيفي والعبادي (وحدة) لا انفصام بينهما : من حيث سلامته او شذوذه بشكل عام .

وأما في ميدان (العلاج) أو (التحسين) أو (التدريب) على صياغة السمة العقلية : وفقاً لمبادئ (السواء) ، بحيث تُكسب السمة طابعاً ايجابياً للشخصية ، فان كلاً من العقل الوظيفي والعبادي يجذب في التوصيات الاسلامية جملةً من اشكال العلاج لها .

ففيما يتصل بالسلمات الوظيفية ، نجد أنها على -نمطين: أحدهما ، يُوصى من خلاله باستخدام العقاقير ونحوها : بخاصة في الاضطرابات الخطيرة (وهو أمر خارج عن نطاق دراستنا النفسية) . وأما الآخر ، فيوصى من خلاله باستخدام التغذية الخاصة أو العلاج بالنوم وبغيره من اشكال العلاج الذي يتوفّر عليه علم النفس الأرضي أيضاً ، أو العلاج العبادي الخاص فيما ينفرد به الاتجاه الاسلامي .

ويمكننا ملاحظة النمط الأول من العلاج ، متمثلاً في جملة من التوصيات بتناول اغذية خاصة ، بعضها يُحدّد لأعراض باعياها ، والآخر يحدد لسلمات عامة .

ففيما يتصل بـ (الحفظ) مثلاً ، نجد توصيات بتناول (العسل) و(اللبان) وغيرهما : بغية تنمية المهارات المتصلة بتقوية (الذاكرة) .

وبالمقابل نجد تحذيراتٍ من تناول بعض الأغذية التي تسبب في ابراز العَرَضِ المَرَضِي (النسيان) - وهو ما يقابل (الحفظ) في التوصيات السابقة - حيث ورد التحذير من تناول التفاح الحامض ، والجبن ، وغيرهما : من حيث تسببها للعَرَضِ المذكور .

وأما فيما يتصل بتقوية المهارات العقلية بشكل عام (وفي مقدمتها : الذكاء) فان التوصية بتناول : الرمان ، واليقطين ، والسلق ، والسداب والسفرجل ، والعسل وغيرها تظل موضع تشدّد لدى المشرّع الإسلامي .

الى جانب العلاج الكيميائي المذكور ، نجد نمطاً آخر من العلاج : تمارسه بعض اتجاهات الطب العقلي ومنه : (الاتجاه الشرطي) ونعني به : (العلاج بالنوم) . إلا أن الاتجاه الاسلامي ، يحدد هذا العلاج من خلال (العنصر الزمني) للنوم وليس من خلال مطلق النوم . كما يحدده في مهارات او اعراض خاصة مثل : تنمية (الذاكرة) ومقابلها (النسيان) : حيث يوصي بالنوم في ازمة خاصة ، ومنها : نوم « القيلولة » بغية : تقوية مهارة (الحفظ) ، وبالعكس فان عدم ممارسة النوم المذكور ، يفضي الى بروز العرض المقابل (النسيان) ، وقد تحدّثنا مفصلاً عن هذه الظاهرة وسواها في الحقل المتصل بالسّمات الحيوية فيما لا حاجة الى تناولها الآن .

هذا ، الى ان ثمة علاجاً آخر تتقدم التوصيات الاسلامية به في هذا الميدان ، وهو « العلاج العبادي » المتمثل في أذكار خاصة يجدها القارئ في مظانها .

السّمات المزاجيّة

نقصد بـ (السمات المزاجية) . الخصائص العامة التي تطبع الشخصية ، سواء اكانت ذات طابع (تكويني) من حيث الصلة بين السمة النفسية والجسمية ، ام كانت ذات طابع عام ، بغض النظر عن الصلة المذكورة .

وتبعاً لذلك ، نحاول في هذا الحقل ان نعرض لهذين النمطين من السمات :

أ - السمات التكوينية

نعني بـ (السمات التكوينية) ما يُطلق عليه علماء النفس مصطلح (النمط) أو (الطراز) الذي يسم الشخصية : من حيث العلاقة المتبادلة بين « الجسم » و « المزاج » .

ومن البين ان دراسة « الشخصية » من حيث صلة الجهاز النفسي بالبنية الجسمية لها ، تظل من الدراسات المبكرة التي عرفها الأغرارة ، كما ان علماء النفس المحدثين (مثل كريتشمرو وبافلوف الخ ..) حاولوا بدورهم دراسة الشخصية وفقاً للتركيبية المذكورة .

* * *

علم النفس الاسلامي بدوره ، درس « الشخصية » - في واحد من تصوراته المتنوعة لها - في ضوء السمة المزاجية التي تطبع الجنس البشري ،

حيث شطرها إلى سمتين (حارة) و (باردة) ، وجعل التوازن بينهما هو :
السمة (السوية) : أما طغيان احدهما فيمثل السمة (المرضية) على هذا
النحو الذي أوضحه الامام الصادق (ع) :

[وقد تجري فيه النفس - أي الانسان - وهي « حارة » ، وتجري فيه وهي
« باردة » ، فاذا حلت به الحرارة : أشر ، وبطر ، وارتاح ، وقتل ، وسرق ،
واستبشر ، وفجر ، وزنا ، وبذخ ، واذا كانت باردة : إهتَم ،
وحزن ، واستكان ، ونسي ، وذبل]^(١) .

إن الامام (ع) اشار إلى نمطي « المرض » المذكورين بالنحو الذي
توفرت عليه بحوث علم النفس المرضي في تصنيفها لبعض الانماط
المرضية (ومنها : الذهان) حيث شطرها الى مَرَض (الهوس)
و (الاكتئاب) ، فيما يتمييز المريض في الحالة الاولى بحالات غير عادية من
المرح والنشاط والهياج العام ، وبعبكسه : يتمييز المريض في الحالة الأخرى
بسمات الركود والانسحاب والكآبة .

وترتب على طغيان أحد النمطين المذكورين ، جملة من اشكال السلوك
المَرَضِي منها : ما يتصل بالسمات النفسية ، ومنها ما يتصل بالسمات
العقلية . وقد ألمح الامام (ع) إلى أحد انماط الشخصية التي يُطلق علماء
النفس عليها اسم : « الشخصية السيكوباتية » وهي الشخصية المنحرفة ، التي
ينعدم لديها الحسُّ بالمسؤولية ، . . . ألمح الامامُ (ع) الى بعض سماتها مثل :
القتل والسرقة والفجور : وهي انماط من السلوك الانحرافي الذي يسم
الشخصية المطبوعة بالحالة الاولى : علماً بأن علماء النفس - في بعض تصنيفاتهم
لأشكال المرض - يفرزون مثل هذه الشخصية عن اشكال اخرى من المرض
(العصاب) ، و (الذهان) و (التخلف العقلي) الخ . . ويفردونها في حقل
(امراض الشخصية) وهي امراض تتصل بما هو منحرف اخلاقياً : دون ان
يصحب ذلك خلل في الجهاز العقلي للشخصية ، بيد ان اتجاهات نفسية

(١) تحف العقول / ص ٢٦٠ .

أخرى - تردم أمثلة هذه الفوارق وتدرجها ضمن الاضطراب الذي يسم الشخصية بشكل عام .

ويعيننا من ذلك ان نعرض لوجهة النظر الإسلامية التي تفرز كل نمطٍ من المرض في حقلٍ مستقل بذاته : إلا انها تصل أيضاً بين مجموعة الاضطرابات التي تطبع الشخصية من جانبٍ آخر .

وهذا الملحظ الأخير، يمكننا ان نتبينه في الملاحظة العبادية للإمام (ع): حين وصل بين الشخصية (الهوسية) والشخصية (المنحرفة) ، فجعل الأخيرة جزءاً من جملة افرازات الشخصية الاولى ، والآ فان الشخصية المنحرفة (السيكوباتية) ، كما لاحظ ذلك جمع من علماء النفس تظل ذات طابع مستقل : في نوع الاضطراب الذي تنتسب إليه . وهذا ما سيحدده بوضوح : التصور الإسلامي للشخصية من حيث السمات « الفكرية » التي سنعرض لها في حقل « لاحق » من هذه الدراسة : وهي سمات يتناولها المشرع الإسلامي من زاوية (الحظر) ، مرتباً عليها آثار العقاب .

أما فيما يتصل بالنمط الآخر من الشخصية ، أي (المكتئبة) ، فقد ألمح الامام (ع) إلى سمة ذات بُعد « عقلي » وهي : « النسيان » . ومن الواضح ان « النسيان » يظل واحداً من سمات « الذهاني ، مما يعني أنّ « الكآبة » وهي في احد شكلها المنتسب الى الذهان : تفرز جملة من الاعراض منها : ظاهرة النسيان ، حسب اشارات الطب النفسي في هذا الميدان .

أخيراً ، ثمة سمة جسمية ألمح الامام (ع) إليها ايضاً (فيما يتصل بالشخصية المكتئبة) وهي : نقصان الوزن .

الطب النفسي ، يشير الى أنّ المكتئب ذهانياً يتعرض لنقصان الوزن بسبب قلة تناوله للطعام ، وهو - أساساً - ناجم عن انسحاب المريض الى داخل ذاته ، اي : انسحابه من الحياة واهتماماتها .



المهم : أنّ الامام (ع) في ملاحظته العبادية المذكورة ، أوما إلى جملة

من السمات « النفسية » و « العقلية » و « الجسمية » فيما يتصل بنمطي المزاج للشخصية ، كما أوضح (تداخل) أكثر من مرض فيها .

بيد أن السؤال هو :

هل أن الاعراض التي المح التصور الاسلامي لها : ذات طابع ذهاني ، ام « عصابي » ؟

لوعدنا إلى لغة « علم النفس المرضي » وتصوّراته في هذا الصدد ، للحظنا ان الاعراض التي اشار الامام (ع) إليها : تتسبب - في الغالب - إلى « الذهان » . فالنسيان ، ونقصان الوزن مثلاً : ينجمان عن الحالة الذهانية ، في حين ان المريض (عصابياً) يظل محتفظاً بذاكرته ووزنه الاعتيادي ، أو على الأقل لا يفقد منها إلا قدرأ ضئيلاً .

وفي تصوّراتنا ان ملاحظة الامام (ع) ناظرة الى النوعين كليهما . فما دمنا نعرف أن التخوم الفاصلة بين الذهان والعصاب ليست بالنحو الحاسم بقدر ما هي حائمة على (الدرجة) وليس (النوع) وهذا ما يقرّره ايضاً بعض علماء الطب النفسي ، الا اننا مع ذلك يمكننا ان نذهب الى ان طغيان احد النمطين من الممكن ان يصل الى درجة « الذهان » بحيث يفقد المريض طابع (التمييز) بين (الواقع) و (الخيال) ، وقد لا يصل الى ذلك : ولعل صمت الامام (ع) حيال الفارق بين نمطي المرض (الذهان والعصاب) يكشف عن امكانية شمول الملاحظة لكليهما : بخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان جملة من الأعراض التي أشار إليها (ع) مثل (السرقه والقتل والفجور) تظل اعراضاً للشخصيات (المنحرفة) التي تحتفظ بقواها (العقلية) وبقدرتها على (التمييز) : الأمر الذي يعزّز ذهابنا الى ان ملاحظته العبادية ناظرة الى مطلق السلوك : ذهانياً كان ام عصابياً .



إن ما يمكن استخلاصه من الملاحظة العبادية للامام (ع) ، هو : أن الشخصية الاسلامية (السوية) : يتوازن داخلها كل من نمطي المزاج ، فلا

يخرج الى (المَرَح) ولا الى (الكآبة) لانها خروجٌ عن حدِّ الاعتدال ، الذي
يسم التركيبة البشريّة .

« المرح » يقتاد الشخصية الى ان تمنح « الواقع » بُعداً اكثر مما يحتمله ،
اي : تهويله وإكسابه دلالاتٍ لا وجود لها .

اما « الكآبة » - فعلى العكس من ذلك - إنّها : هروبٌ من (الواقع)
وانسحاب الى أسوار الذات ، وتعطيل لفاعلية الشخصية .

وقد سبق أن اوضحنا أن « تقبّل الواقع » يجسّد- عند كافة الاتجاهات
النفسية - واحداً من معايير (السواء) ، بينما يعدّ (المَرَح) الزائد استجابة شاذة
حيال الواقع (من خلال تحميله ما هو خارج عن نطاقه) ، كما تعد الكآبة
استجابة شاذة حيال الواقع (من خلال الانسحاب منه) .

ولسوف نلقي المزيد من الانارة على هذا الجانب : عندما نعرض
للسمات « الذاتية » التي يجيء المَرَحُ أو الحزنُ واحداً من مفردات السلوك
منها . غير أنّ هدفنا في هذا الحقل المتصل بالسمة المزاجية العامة ، أن نعرض
لسمة ذات علاقةٍ « بنيويّة » بالشخصية ، وانسحابها على مجمل سلوكها فيما
تمثل حيناً في (ذهانيّ) يشلّ الشخصية تماماً عن ممارسة وظيفتها في الحياة ،
وحياناً في (عصابٍ) ، يحتجز الشخصية من ممارسة وظيفتها بالشكل المطلوب .

* * *

بقي ان نشير الى موقع هذه الملاحظة العبادية للإمام (ع) من التكيف
الاسلامي لها : اي في ضوء الموقف « الفلسفي » في تكيف المزاج المذكور .

الإمام الصادق (ع) ، يعقّب على ملاحظته المذكورة بقوله [ولا يكون
اقل ذلك - اي طغيان نمطي الهوس والكآبة - إلا بخطيئة عملها] اذا دققنا
النظر في التعقيب المذكور ، حينئذٍ فإن الملاحظة ، تأخذ طابعاً دراسياً آخر
هو : أسباب المرض وليس مجرد تشخيصه فحسب .

علم النفس الارضي : يخلع على الظاهرة المتقدمة سبباً وراثياً : كما هو
واضح . اي : وراثّة الشخصية « بنية » خاصة تجعلها ذات استعداد لاكتساب

هذه السمة أو تلك . وإذا تجاوزنا الاتجاه الذي يصل بين البنية والمزاج ، الى مطلق الوراثة العامة : فان هذا الاتجاه بدوره يتجه الى وصلها بالجذر الوراثي ايضاً ، الا انه لا ينفي اهمية المحيط في هذا الصدد: بخاصة إذا كانت السمة (عصابية) وليست (ذهانية) .

أما التصور الاسلامي (بصفته تصوراً يصل بين السلوك وبين الهدف العبادي من وجود الانسان على الأرض) فانه يمتلك تفسيراً عبادياً لهذه الظاهرة التي وصلها بممارسة (الخطيئة) اي : العمل المحظور إسلامياً . وسواء اكانت هذه الظاهرة (وراثية) ام (بيئية) ، فإن تكيفها يتم (في الحالة الاولى) وفقاً لمعرفة (الساء) سلفاً بما استلكه الشخصية من ممارسات لاحقة ، كما يتم (في الحالة الثانية) وفقاً لممارسات فعلية : ترتب عليها العقاب لاحقاً . وفي الحالتين : فإن التصور الاسلامي لا يفصل اية ظاهرة مَرَضِيَّة عن البُعد (العبادي) لها ، وهو امرٌ نقف على تفصيلاته بشكل اكثر تحديداً ، حينما نعرض لسائر انماط السلوك عند الشخصية .

ب - السمات العامة

وهي سمات (نفسية) لا ترتبط بالبعد التكويني (الجسمي) ، بقدر ما ترتبط بالجهاز العام للشخصية من حيث سلامته أو اضطرابه ، بغض النظر عن درجة ذلك :

(السلامة - البلاء) :

من الممكن ان تشير هذه السمة الى الجهاز النفسي للشخصية من حيث سلامتها او اضطرابها ، أي إلى الشخصية السوية بشكلٍ عام وما يقابلها من الشخصية العصابية أو الذهانية . اي من الممكن أن يكون المشرع الاسلامي قد اورد هذه السمة بصفقتها (من جنود العقل او الجهل) على نحوٍ من الاشارة إلى ان من سمات (العقل) هو ان تحتفظ الشخصية ببناء عصبي سليم مقابلاً للشخصية المضطربة عقلياً او نفسياً بسبب من تلفٍ عضويٍ او خلل وظيفي فيها .

والتوصيات الاسلامية طالما تشير (في كثير من النصوص) الى الى (المؤمن) - اي الشخصية الاسلامية الملتزمة - لا تُصاب بأية عاهة عقلية أو دينية ، مما يعني ان الاضطراب - عصاباً كان ام ذهاناً - لا يتوافق مع بناء الشخصية الاسلامية ، لسبب بسيط هو : ان ممارسة الوظيفة العبادية مرتبطة أساساً بقامة ما يمكن تصوّره من سمات (السوية) ، اي : ان درجة « السواء » تستكمل سماتها بقدر ما تستكمل الشخصية من سمات عبادية ، وتتعرّض الى (الشذوذ) بقدر ما تنسحب من التزاماتها العبادية .

وقد سبق الوقوف مفصلاً على قائمة السلوك التي عرّضها الامام عليّ (ع) ، فيما اوضح فيها صلة (الانحرافات العبادية) بالانحرافات النفسية من شك ، وعدوان ونحوهما على الشكل الذي عرضنا له في القسم الاول من هذه الدراسة .

(العافية - البلوى)

الفارق بين (السلامة) - كما لحظناها سابقاً ، وبين (العافية) . هو : ان الاولى تظل متصلةً بالجهاز الوظيفي (اي : النفسي) ، اما (العافية) فتتصل بسمة (عبادية) هي : سلامة السلوك من المفارقات العبادية المنهي عنها .

ونظراً لارتباط كلٍ من السلامة النفسية و « العبادية » بعضها بالآخر ، حيثنذ نلحظ أنّ ورود السمتين المذكورتين في قائمة واحدة من (جنود العقل والجهل) تعني : ما سبق ان كررناه من اهمية الملاحظة بين (وحدة) المرض النفسي والعبادي .

وبالرغم من أنّ « الخلل النفسي » من الممكن ان يفصله عن المفهوم العبادي كأن نتصور شخصية إسلامية (غير ملتزمة) يسمها الطابع المرضي المذكور ، وبالعكس : كأن نتصور شخصية (غير اسلامية) ولكنها سالمة من اعراض المرض العقلي . . . اقول ، بالرغم من ان احدهما منفصل عن الآخر تبعاً للتصور الاسلامي الذي يفصل بين الظاهرتين النفسية والعبادية ويرسم

العلاج لهذا المرض النفسي او ذاك ، إلا أنه ينبغي التأكيد على (وحدة) ، السلوكين في الآن ذاته : ما دمنا في صدد ان نقدم مفهوماً شاملاً عن معايير السواء والمرض في التصور الاسلامي بحيث يتميز عن المفهوم الأرضي الذي لا يعرف الاً غمطاً واحداً منه هو : الخلل العقلي او النفسي منفصلاً عن الموقف الفلسفي للمريض ، . . . والمهم ، اننا لا نمل من تكرار هذه الحقيقة الاسلامية في تصورهما لوحدة السلوك النفسي والعبادي ، وفي تصورهما ايضاً لإمكان فصلهما البعض عن الآخر ، ولكن في نطاق محدّد بحيث يصح إطلاق سمة (المرض) على كلٍ منهما (النفسي والعبادي) .

(الراحة - التعب)

(السعادة - الشقاء)

(الفرح - الحزن)

في القائمة التي قدّمها الامام الصادق (ع) نواجه ثلاث مفردات من السلوك المتصل بالسمات العامة على نحو ما هو ملحوظ في العنوان أعلاه .

ويبدو أنّ المفردات الثلاث تكاد تتماثل - لاوّل وهلة - في دلالاتها . بيد ان التدقيق في كلّ منها ، يستأقنا إلى ملاحظة جملةٍ من الفوارق بين السمات المتقدمة .

« فالفرح » ويقابله « الحزن » يمكننا ان نعرّفه بانه : إحساسٌ بالسرور والبشر مقابلاً للإحساس بالكآبة . وقد لحظنا عند حديثنا عن الكآبة - في ضوء التصور الاسلامي والأرضي - انها تعني : انسحاباً الى الداخل مصحوباً بالغم والحزن والهّم ونحوها . ويقابلها في هذا الصدد : إحساسٌ بالفرح والسرور والبشر : في نطاقٍ من الاعتدال ، وإلاً فإنه يتحول الى (مرح) زائدٍ عن الحد الطبيعي . وبكلمة اخرى ، يمكننا ان نفرّق بين (المرح) - وهو صفة مرّضية وبين (الفرح) وهو صفة سوّية - بأنّ الاولى : استجابة خارجة عن (المنحنى المتوسط) وبان الثانية تجسيد لـ (المنحنى) المذكور . ولذلك لحظنا ان علماء النفس وضعوا مصطلح (المرح) قبال (الكآبة) ، ولحظنا ان الاسلام وضع

مصطلحات من نحو (الارتياح والاستبشار) مقابل : الهم والحزن . وبالرغم من ان الارتياح ، قد يعني نفس مصطلح (الراحة) الذي وضعه الامام سمة (سوية) مقابل (التعب) الذي يجسد سمة مَرَضِيَّة : كما هو ملحوظ في العنوان اعلاه ، إلا اننا ينبغي ان نفَسِّرَ الفارق بينهما في نطاق (الدرجة) لا (النوع) : فالسمة السوية تتجسّد في «قدر» من الاحساس بالراحة ، بمستوى الحد المتوسط ، فإذا تجاوزته : تحوّل الى سمة مَرَضِيَّة هي (الارتياح) او (المرح) : حسب مصطلح اللغة النفسية . وتبعاً لذلك يمكننا ان نقرّر بأن المقصود من (الفرح - الحزن) هو : السمة المعتدلة في ذلك .

اما الفارق بين (الراحة - التعب) و(الفرح - الحزن) : فيمكننا ان نستخلصه من خلال «الضد» وهو (التعب والحزن) . «فالتعب» قد يعني : الإحساس العام بمشاعر البؤس والضيق والبَرَم : بغض النظر عن المنبّهات الخارجية او الداخلية التي يستجيب لها الشخص . في حين أنّ (الحزن) يمثل استجابة محدّدة ملقّعة بنظرة سوداء حيال مظاهر الحياة . بكلمة اخرى : «التعب» إحساس بالضعف النفسي وبالعجز عن مواجهة الحياة ، في حين يجيء عنصر «الكآبة» إحساساً بـ (همّ) محدّد يُشابه المفجوع مثلاً بفقد عزيز عليه ، بينما يُشابه (التعبُ) إحساسَ المُرهق بأعباء ملقاة عليه .

اما «السعادة» ويقابلها «الشقاء» : ففي تصورنا انها تتناول البُعد (العبادي) من الشخصية ، أي : السعادة من خلال المعيار العبادي الذي تُوفّق الشخصية إليه ، والشقاء «ومن خلال تعرّضها في ممارسة سلوكها العبادي .

ويمكننا ان نلاحظ مُشابهةً لهذه الظاهرة في القائمة ذاتها : فيما يتصل باصطناع الفارق بين ما هو (عبادي) وما هو (نفسي) : مع اخضاعهما (من حيث الجذر) الى طابع واحد ، بالنحو الذي سنعرض له لاحقاً .

المهمّ : ان «الراحة» تجسّد احساس الشخصية بكونها (متوازنة) داخلياً بشكل عام ، وأما «الفرح» فيجسّد استجابة لمنبّهات محدّدة . وحين ننقل كلاً من ظاهرتي (الفرح) و(الراحة) الى الصعيد العبادي : حينئذٍ

ينبغي أن نفسّر التوصيات الاسلامية التي تنهى عن الاستجابة « الفرحة » ،
وفق تصوّر آخر منغلزٍ عن الدلالة النفسية .

فهناك توصيات متنوعة تطالب الشخصية بأن تكون (حزينه)
مثلاً

ترى : ما هو تفسير أمثلة هذه التوصيات ؟

علمُ النفس الأرضي لا يملك - بطبيعة الحال - أيّ تصوّر لهذه الظاهرة .
انه قد يقرّ بان (الحزن) مثلاً يعدّ سمةً سويةً اذا كانت المبهات تستلزم ذلك
مثل : الحزن على الفقيد ، الا انه لا يفقه شيئاً من الطابع (الحزين) لدلالة
الحياة من حيث البعد العبادي لها .

اما التصوّر الاسلامي ، فيقوم على المفهوم العبادي الذاهب الى أنّ
مسؤولية تحمل (الخلافة في الارض) وما يترتب عليها من آثار أخروية - فضلاً
عن ان تجربة « الدنيا » لا تمثل إلا جسراً أو متاعاً ينبغي تجاوزه الى حياة
اخرى - كل هذه التصورات تجعل من الاستجابة حيال تجربة الحياة ، مطبوعةً
بطابع (الحزن) وليس (الفرح) ، و (التعب) وليس (الراحة) . هذا ،
ولا يغيب عن بالنا ، أن بعض الاتجاهات الأرضية ومنها « الإتجاه الوجودي »
مثلاً ، يحاولون الوصل بين الطابع المساوي لتجربة الحياة وما تستجره
المسؤولية من قلق أو توتر يُعدّان (سمة سوية) في السلوك ، . . .

بيد انه ينبغي ان نفرّق بين (الحزن) بصفته عملية نفسية شاذة من
حيث البناء الوظيفي لها ، وبين (الحزن) الناجم عن تصوّر ناضج لتجربة
الحياة . فهناك فارقٌ بين ان تتلقّع بنظرة سوداء تشلّك عن ممارسة عملك
الوظيفي ، وبين تصوّر يدفعك الى مواصلة المزيد من ممارساتك الوظيفية .

فالؤمن - كما تصفه التوصيات الاسلامية - (حزين) ، إلا أنّ حزنه
(سوي) ، يدفعه الى التفكير بتعديل سلوكه وبمواصلة عمله العبادي الذي
أوكلته السماء إليه . اما « الحزين » نفسياً ، فإنه - على العكس من
ذلك - ينسحب من الحياة الى الداخل ، ويتعطل تماماً عن ممارسة السلوك

الاعتيادي الذي ينبغي ان يمارسه مثل : « اكتساب الرزق ، التوافق الاجتماعي ، الخدمة العلمية . . . الخ) ، وبكلمة اخيرة : الحزين او المكتئب نفسياً : كائن شاذ (عصابي او ذهاني) مطبوع بخللٍ (في جهازه النفسي) يعطّله عن ممارسة وظيفته ، في حين أنّ الحزين (عبادياً) او (اجتماعياً : حسب التصور الأرضي) ، يجسّد قمة (السوء) في استجابته (الحزينة) حيال الحياة ، من حيث التحسّس بالمسؤولية في هذا الصدد .

* * *

(اليقين - الشك)

الشك - حسب معجم علم النفس المرضي - يُعدّ جذراً لغالبية الامراض العصابية والذهانية . بل يمكننا ان نقرر بوضوح ان « المرض النفسي » ما دام قائماً على عدم (التوازن) داخل الشخصية : فان عدم التوازن المذكور يعني عدم اليقين النفسي حيال هذه الظاهرة او تلك ، او لنقل : ان (الصراع) بصفته تعبيراً عن مرض الشخصية : لا يمكننا ان نتصور اطرافه إلا إذا تصوّرنا ان (الاقدام والاحجام) عن ممارسة الشيء هو التعبير عن (الشك) حيال الشيء المذكور . فاذا كنا نملك (يقيناً) حيال الشيء ، حينئذٍ لا يتنازعنا طرفا الصراع : الاقدام والاحجام ، مما يعني - من ثم - ان (الشك) يعدّ أساساً للأمراض النفسية بمختلف انماطها .

أما صلة (اليقين) بمعايير (السوء) لدى الشخصية فأمرٌ من الواضح بمكان كبير بخاصة فيما يرتبط بمعايير (الاحساس بالثقة أو الجدارة) ، فالشخص الذي يحتفظ بتقدير ايجابي لذاته ، يظل على (يقين) بأية ممارسة يقدم عليها دون ان (يشكّك) بامكاناته على ممارسة هذا العمل او ذاك . على العكس من ذلك ، يظل (الشاك) - في كل ممارساته - منطلقاً من التقدير السلبي لذاته ، متحسباً بعدم جدارته ، متلمساً كلّ مظاهر الضعة والضعف فيها .

* * *

وحيث نقل ظاهرة (اليقين) ومقابلها (الشك) من نطاقها النفسي الخالص إلى الظاهرة (العبادية) ، نلاحظ ان المشرع الاسلامي قد وصل بين (اليقين) النفسي وبين اليقين العبادي . . وقد سبق التلميح - في القسم الاول من هذه الدراسة - إلى القائمة التي صنف فيها الامام عليّ (ع) مفردات السلوك المتصل بكل من (الايمان) و (الكفر والنفاق) ، إلى سمات نفسية خالصة ، ومنها : (اليقين) حيث وصل بينه وبين الايمان ، مما يعني ان الشخصية السوية التي لا تعاني صراعاً : ينسحب سلوكها السوي على نظرتها الفلسفية للكون ، وعلى العكس من ذلك ، فإن الشخصية (الشاكة) ينسحب شكها حيال مختلف المظاهر التي تواجهها في الحياة اليومية ، على (شكها) حيال الله أيضاً .

ان اهمية الوصل بين السمات النفسية الخالصة مثل (الشك واليقين) وبين السمات العبادية مثل (الايمان والكفر) ، ينبغي ألا يغفل عنها المعنيون بشؤون (علم النفس السوي) و (علم النفس المرضي) : ما دام (يقين) الشخص بجدارته ذاته وعدم « تشكيكه » بما يواجهه من المنبهات المختلفة ، ينسحب على تفكير الشخص حيال ظاهرة الكون ومبدعه ، وما دام تشكيكه - في حالة العكس - ينسحب أيضاً على تشكيكه حيال الظاهرة المذكورة .

ولعل هذا الجانب يظل غائباً عن ذاكرة علم النفس الأرضي ، فيما قطع مراحل متنوعة من الدراسات المتصلة بسواء الشخصية ومرضاها ، إلا انه - بسبب من عزله عن السماء وتصوراتها - لم ينجح في تقديم النموذج العملي للشخصية السوية .

ويمكننا ملاحظة هذا الجانب بوضوح حين نعرض - على سبيل المثال - لمعيارين من معايير (السواء) التي اقترتها كافة الاتجاهات النفسية ، وهما : (تقبل الواقع) و (تقبل الذات) من حيث صلتها بسمتي (اليقين) و (الشك) ، وانسحابها على الموقف الفلسفي من ظاهرة (الكون) . ان الموقف الفلسفي من الكون يظل بالقياس الى الشخصيات المنعزلة عن السماء محفوفاً بأحد سلوكين : تجاهل الموضوع أو التشكيك . طبيعة

الغموض او الجهل الذي يغلف البشرية حيال نشأة الكون (نظراً لعدم امكان خضوعها للتجريب او الاستخلاص الذهني ، يستلزم بالضرورة (هروباً من الواقع) أو (تشكيكاً) به بالنسبة الى الشخصيات المنعزلة عن السماء ، مما يعني انها لم تنطلق في موقفها المذكور من مبدأ (تقبّل الواقع) بل انطلقت من مبدأ مرّضي هو (الهروب من الواقع) .

كما ان مبدأ (تقبّل الذات) بما يتحسسه هؤلاء الملحدون او المشككون من (قصور) في معرفة السرّ يظل غير متحقق ايضاً في ممارستهم الفكرية حيال الكون ، بصفة : أنّ الشخص الذي (يتجاهل) التفكير في الظاهرة الكونية لا (يتقبّل ذاته) بما فيها من قصور ، والآ لما سمح لنفسه بان (يتجاهل) ظاهرة مجيها ، بل لا مناص له من ان يقرّ بكونه عاجزاً عن المواجهة .

اذن : لا مبدأ (تقبّل الواقع ، ولا تقبّل الذات) مورسا في التعامل مع الظاهرة الكونية : لدى الشخصيات المنعزلة عن السماء . وحينئذ لا بدّ من الافتراض بان نحكم على (المتجاهلين) للظاهرة الكونية بانهم (غير اسوياء) : انطلاقاً من مبادئهم ذاتها .

والمهم ، أنّ الشخصية الإسلامية تظل بمنأى عن السمة المرّضية التي تطبع ذاتها في أحد انماطها : وهو (الشك) بما تسجبه على نظرتها الفلسفية حيال الكون ، وهو امرٌ لا يتوفّر لدى الشخصيات الأرضية المنعزلة عن السماء : في غفلتها تماماً عن ملاحظة السمة المرضية التي تطبع ذاتها ، وفشلها - من ثمّ - في تحقيق (السواء) ، بالنحو الذي تتطلع إليه : عبر رحلتها العلمية الشاقّة في البحث عن ذلك .

(الرجاء - القنوط)

الرجاء : سمة ايجابية لا تحتاج إلى التعقيب لوضوح دلالتها في الازهان .
يقابلها : القنوط فيما يشكل سمةً مرّضية واضحة بدوره .
ويُعدّ ما يسميه علماء النفس بـ (عصاب الكآبة) واحداً من الامراض التي

يجيء (القنوط) أو (اليأس) عَرَضاً فيها ، حيث يجبر المريض الى الانسحاب من الحياة وتطلّعاتها .

والسبب في عدّ الرجاء سمةً (سوّية) في تصوّر علماء النفس ، وجنّداً من جنود (العقل) في التصور الاسلامي ، هو : ان (الرجاء) يدفع بالشخصية الى مواصلة ممارساتها المختلفة في الحياة ، على العكس من (القنوط) الذي يحتجزها عن مواجهة اية ممارسة جديدة ، ومن ثم يدعها تنسحب الى الداخل فتتعطل فاعليّتها .

وإذا عرضنا هذه الظاهرة على احد معايير السلوك السويّ وهو : (الإحساس بالجدارة » أمكننا ان ندرك بان اليأس ، لا يتحسّس بجدارة ذاته وبكفائتها في ممارسة النشاط : اذ ينسج حول ذاته نظرةً سلبيةً غير قادرة على تخطّي الحواجز التي تواجهها في الحياة .

والأهم من ذلك هو : أنّ « اليأس » يحيا ألواناً من التمزّق الداخلي ، فيما يحتجزه عن تذوق ايّ طعمٍ لحياته ، فضلاً عن تضييعه لمختلف الفرص من الاشباع الذي لا مناص من تحقيق قدرٍ معينٍ منه حفاظاً على (توازن) الشخصية .

* * *

وحين ننقل ظاهرة « القنوط ومقابلها الرجاء » من صعيد السلوك النفسي الصرف إلى صعيد السلوك (العبادي) نجد ان المشرّع الاسلامي يمنح هذا الجانب عناية شديدة فيما يتصل بالتعامل مع الله ، وذلك من خلال ظاهرة (الذنب) وصلتها برجاء التجاوز عنه أو « القنوط » من ذلك .

وقد لحظ أحد قادة التشريع رجلاً (مارس عملية قتل) فأيس من قبول توبته ؟ فقال له ما مؤداه : إن يأسك من رحمة الله أشدّ ذنباً من ممارستك لعملية القتل^(١) .

(١) وقد عدّ الأئمة (ع) القنوط من رحمة الله من الكبائر .

ان هذه الملاحظة العبادية للامام (ع) تعدّ في القمّة من عمليات الكشف عن ظاهرة (القنوط) ودلالاتها النفسية . فالقتل عملية (محرّمة) - كما هو بيّن - والعقاب على ممارسته أمرٌ لا يداخله أيّ شك . بيّد ان اليأس من (التجاوز عن الذنب المذكور) يظل اشدّ سلبية من القتل نفسه .

والسرّ في ذلك (من الزاوية النفسية) أنّ (اليأس) يتضمّن في الحالة المتقدمة ممارستين هما : اليأس من رحمة الله فيما يشكّل استجابةً شاذةً حيال « المبدع » بصفة أنّ أيّ تعامل سلبيّ (كما سنرى عند حديثنا عن السمات الفكرية) حيال الله تعالى : يعدّ سمة مَرَضِيَّة ، فكما ان (القتل) - بصفته عدم التزام بمبادئ السماء - يعدّ سلوكاً مرضياً ، فكذلك (اليأس) بصفته ايضاً عدم التزام بالمبادئ المذكورة - يعدّ سمة مَرَضِيَّة بدوره ، بمعنى أنّ (اليأس) هو : تشكيكٌ فكريّ بمعرفة الله حق معرفته ، وكل تشكيكٍ بالمعرفة المذكورة يعدّ تعبيراً عن دلالة مَرَضِيَّة هي : التشكيك بكل ما يواجهه الشخص من مظاهر الحياة فينسحب شكّه (وهو سمة نفسية خالصة) على شكّه حيال معرفة الله ايضاً .

أما المفارقة الثانية المترتبة على اليأس من رحمة الله ، فتمثّل في أنّ اليأس سوف يتوقّف عن مواصلة اعماله العبادية الاخرى : ما دام آيساً من المعطيات الاخرى : مما يعني شلّ وظيفته الخلافية التي وُجِدَ اساساً لممارستها في هذه الحياة .

مضافاً الى ذلك ، فان (يأسه) من رحمة الله سينسحب على مجمل ممارساته الاخرى مما يُصبح سمةً لشخصيته بشكل عام ، وهذا ما يفضي به - في نهاية المطاف - الى الوقوع في براثن المرض النفسي الخطير .

اذن : اليأس ويقابله الرجاء يظل في التصور الاسلامي سمةً مَرَضِيَّة ، كما المحت الى ذلك : القائمة التي تضمنت كلاً من سمات أو جنود (الجهل) ، كما انه (من الزاوية العبادية) يظل حاملاً عَرَضاً أشدّ من « اليأس » العادي ، نظراً الى انه - من جانب - تعبيرٌ عن سمة نفسية تقتاد

الشخص الى ان يتعامل مع الله بنفس السمة التي تطبع شخصيته حيال ظواهر الحياة ، والى انه - من جانبٍ آخر - يُساهم في تضخيم حجم المرض بحيث ينسحب على كافة ممارسات الشخصية .

(الصبر - الجزع)

تجمع الاتجاهات النفسية بأكملها على ان (الصبر) هو (القدر) الوحيد الذي ينبغي على الشخصية ان تتقبله حيال مواجهتها لشدائد الحياة : نظراً الى أن « الإحباط » - اي عدم الاشباع - هو السمة التي لا تفترق طبيعة تجربة الحياة ذاتها ما دام من الممتنع أن تحقق الحياة اشباعاً كاملاً للشخصية .

أما الاسلام فان تصوّره لظاهرة (الصبر) ، تأخذ طابعاً يكاد يقترن بظاهرة « الايمان » بحيث لا يُفصل احدهما عن الآخر . ولا نجدنا بحاجة الى تقديم عشرات النصوص الحاثمة على (الصبر) ، والمطالبة بالتدريب عليه ما دام الأمر من الواضح بمكانٍ كبير .

ونظراً إلى ان (الصبر) يعد سمةً عامة تدرج ضمنها كل عمليات (التأجيل) المتصلة بمواجهة (الاحباط) اياً كان ، حينئذٍ لا نجد مسوغاً لافراذه في حقلٍ مستقل : ما دام (التأجيل) للشهوات يستغرق كافة انماط السلوك . كل ما في الأمر ان المشرّع الاسلامي - عبر نقله ظاهرة الصبر من نطاقها النفسي الى النطاق العبادي - إنما يجسدها في مفردتين من السلوك هما : الصبر على الطاعة والصبر على المعصية ، اي : الصبر على ممارسة العمل المندوب إليه ، والصبر على ترك العمل المنهي عنه .

(الوقار - الخفة)

هذه السمة التي ادرجها الامام الصادق (ع) ضمن قائمة (العقل) وما يقابلها (الجهل) : تكاد تعني جانباً مما سبق ان عرضناه من معايير « السواء » عند علماء النفس وهي سمة (النضج الانفعالي) .
فـ (الوقار) يعني : تماسك الشخصية في سائر تصرفاتها ، سواء اكان هذا التماسك نابعاً من بنائها النفسي العام ، اي كونه (طبعاً) فيها ، أم

كان مصطنعاً . فالاصطناع نفسه مما تندب إليه التوصيات الاسلامية بصفة ان اصطناع الوقار هو : تدريبٌ على أساليب السلوك الناضج انفعالياً ، بحيث يفضي - من خلال التدريب - الى ان يصبح طابعاً ثابتاً في سلوك الشخصية ، اي يتحول الى (طبع) في نهاية المطاف .

وسنرى عند حديثنا عن سائر سمات الشخصية ان الاسلام يحذّر من اي تصرف يتنافى مع سمة (الوقار) مثل : المزاح والكذب والجدال وغيرها من انماط السلوك المتصل بسمات مختلفة لدى الشخصية .

(التؤدة - العجلة)

يُعد « النضج الانفعالي » واحداً من معايير (السواء) لدى الشخصية ، على النحو الذي سبقت الإشارة اليه .

والتؤدة تقابلها « العجلة » من ابرز معالم (النضج الانفعالي) كما هو واضح . والسّر في ذلك أن اية استجابة حيال احد المنبهات ستكتسب سمة (الشذوذ) إذا لم تتم وفق تفكيرٍ مدروس ، متأنٍ ، مدقّقٍ . وإذا عرفنا ان « الانفعالات » الحادة هي واحدٌ من ابرز أسباب المرض النفسي (بما يصاحبها من تغيراتٍ حَسَمِيَّة ٢ ، حيثُ امكننا ان ندرك موقع (العجلة) من الانفعالات المذكورة : بخاصةً اذاً عرفنا ان الانفعال الحاد لا يقتصر على افرازات ظاهرة مثل : الغضب ، بل قد يتخذ مظهراً داخلياً مصحوباً بحساسية شديدة حيال مواجهة هذا الأمر أو ذاك . ومما لا شك فيه ان (العجلة) تعني : غمطاً من الانفعال بالموقف يتسم بحدّة وحساسية زائدة عن الحد الطبيعي بحيث تدفع الشخصية الى استباق النتائج وتسريعها على نحو تفقد فيه عاطفة الشخص اتزانها وهدوءها فتكتسب سمة (الانفعال الحاد) الذي يُعدّ تعبيراً مرصّياً عن السلوك - كما قلنا . ولذلك ، ورد في احدي التوصيات الإسلامية ، ان « العجلة من الشيطان » : تعبيراً عن السمة المرصّية المذكورة .

وقد المحت التوصيات الإسلامية الى بعض افرازات « العجلة » مثل :

انها « تورث الندامة » والى ان عكسها « يورث السلامة »: ، حيث وَصَلت بين ظاهرة « العجلة » بصفتهَا سمة مَرَضِيَّة وبين منعكساتها على معطيات « الاشباع » الذي ينشده الشخص في تحركاته بشكل عام .

« فالندم » - فضلاً عن كونه يساهم في تصعيد التوتر الداخلي للشخصية بصفته إحساساً بالمرارة وبالإحباط - يظل أساساً إفراراً لتوتر سابق هو « العجلة » ذاتها بما يُصاحب مُمارستها من توتر حاد خلال البحث عن الإشباع ، بمعنى: أن الحافز إليها هو نشدان « الاشباع » في حين ان النتيجة التي تفضي إليها (ليس هو عدم تحقيق الاشباع فحسب ، بل تستلي توتراً جديداً هو « الندم » الذي يضيف الى الإحباط السابق (عدم الاشباع) إحباطاً جديداً .



طبيعي ، ينبغي ان نفرّق بين (العجلة) - بصفتهَا استجابة مهزوزة - من حيث البُعد « النفسي » لها ، وبين (التعجيل) بممارسة العمل الحسن ، بصفته استجابة ناضجة من حيث البُعد « العبادي » لها ، ففي احدي التوصيات الاسلامية تقريراً بأن « خير البرّ عاجله » اي : التعجيل بممارسة العمل الايجابي . وواضح ان التوصية بـ (التعجيل) لا علاقة لها بطرائق الاستجابة الانفعالية الصرفة ، بل بتحكيم النضج الانفعالي في الموقف وذلك بتسريع العمل دون التباطؤ فيه ، اي : ان « التعجيل » هو تعبير عن نضجٍ انفعالي ، في حين تعدّ (العجلة) تعبيراً عن عدم النضج المذكور .

(الحياء - القحة)

الرواحة : تعدّ (في تصوّر العلماء الذين يُعنون بأمراض الشخصية) سمةً للشخصية المنحرفة إجتماعياً ، بصفة : انها تعبيرٌ عن عدم خضوع الشخصية للمعايير والضوابط الاجتماعية . تقابلها سمة (الحياء) التي اشار اليها الامام الصادق (ع) في قائمة السلوك التي قابل فيها بين سمات (العقل والجهل) أو (السوية والشذوذ) .

الحياء - كما نعرف - يعني : الخضوع لجهاز القيم ، بمعنى ان الشخصية تمتنع عن القيام باية ممارسة تتناقض مع المعايير الخلقية أو الاجتماعية التي تعترف عليها .

بيد ان (الحياء) كما المحت بذلك : الملاحظات العيادية لكل من الاسلام والأرض ، ينشطر الى نمطين : احدهما ينتسب إلى (السوية) والآخر الى (الشذوذ) .

ففي التوصيات الاسلامية : ان الحياء نوعان : حياء حق ، وحياء عقل . وفي توصيات علم النفس الأرضي ، ان (الحياء) أو (الخجل) ، ينتسب في أحد اشكاله الى الشذوذ ، وهو (الخجل المرّضي ، الذي يمتد بجذوره الى اساليب التنشئة الطفلية التي يتعرض الطفل من خلالها الى خبرات مؤلمة : تحمّسه بتفاهة ذاته وانحطاطها ، فينسحب ذلك على استجابته حيال الظواهر التي يواجهها : حيث يتحرّج من مقابلة الغرباء ، أو يتهيب من الدخول في المجالس أو الدوائر الرسمية ، أو يتخوف من القاء خطبة او محاضرة الخ . . .

ومن البين أنّ امثلة (الحياء) المذكور : تُشَل الشخصية عن ممارسة وظيفتها ، بل تحتجزها حتى عن (التعلّم) لمختلف ظواهر الحياة ، وفي مقدمتها : اكتساب المعرفة .

وقد المح الامام الصادق (ع) الى هذا الجانب حينما اشار الى بعض منعكسات (الخجل المرضي) فقال (ع) [من رقّ وجهه رق علمه] مشيراً بذلك الى صلة الخجل وعدمه باكتساب المعرفة .

كما ان ملاحظات عيادية أخرى ، ألح الإسلام من خلالها إلى نمطي الحياء : الصّحي والمرّضي ، فيما يمكن فرز أحدهما عن الآخر : تبعاً لما يتطلبه الموقف العبادي .

(النشاط - الكسل)

تتميّز الشخصية « السوية » بكونها ذات فاعليّة في سلوكها ، بحيث

تنشط في ممارسة وظيفتها الملقاة عليها .

ويمكننا أن نتعرف على الجذر النفسي لكلٍ من (النشاط - الكسل) إذا عرفنا أن (الكسل) ناجمٌ (في احد أسبابه) عن الاحساس بالضعف والقصور ، اي : الإحساس بعدم « جدارة » الشخصية ، وعلى العكس ، فإن (النشاط) يفصح عن الاحساس بالثقة وبالكفاءة بحيث يدفع صاحبه الى ممارسة وظيفته بثقة وتفاؤل وأمل دون ان تحتجزه أية مركبات شعورية او لا شعورية عن متابعة نشاطه . من هنا فإن علماء النفس يضعون هذا المعيار (النشاط - الكسل) واحداً من مجموعة من السمات التي تنتظم أقيستهم واختباراتهم « لمعرفة الشخصية المضطربة وتمييزها عن الشخصية السوية .

* * *

والمشرع الاسلامي حين يضع هذه السمة ضمن القائمة التي تتضمن (جنود العقل والجهل) أو (سمات الصحة والمرض) فإنه يكسبها : كلاً من طابعي السمة (النفسية) و (العبادية) .

وقد وردت التوصيات الاسلامية ، مشيرةً الى ان الكسل إضرار بالدينا والدين ، من نحو قوله (ع) [أياك والكسل والضجر فانها يمنعانك حظك من الدنيا والآخرة] ، مشيرةً بذلك إلى الطابعين : النفسي والعبادي كما هو واضح . وفي توصية اخرى [للكسلان ثلاث علامات : يتوانى حتى يفرط ، ويفرط حتى يضيع ، ويضيع حتى يآثم] .

ففي هذه التوصية وصل (ص) بين الكسل الذي يبدأ ويتوالى حتى يؤدي الى تضييع كل الفرص : ومنها فرص العبادة التي يفضي تضييعها الى الوقوع في الإثم .

ولعل التوصية التالية اشد وضوحاً : من حيث الطابع النفسي والعبادي للكسل ، قال (ع) : [من كسل عن امر دنياه ، فهو عن امر آخرته اكسل] .

ان هذه التوصية : نموذجٌ واضح للتصور الاسلامي حيال وصله بين

ما هو نفسي وما هو عبادي ، حيث اوضحت التوصية ان انسحاب ما هو (دنيوي) أو نفسي على ما هو (عبادي) يظل من الوثاقه بمكان كبير ، اي : ينسحب سلوكنا النفسي (وهو هنا : الكسل عن ممارسة النشاط الاعتيادي) على ممارساتنا العبادية أيضاً .

الكسل والفراغ : وما يتصل بالكسل ، يمكننا أن ندرج الى جانبه ظاهرة (الفراغ) اي : عدم العمل : أياً كان نمطه .

ومن البين ، ان الاتجاهات النفسية (كما سبقت الاشارة الى ذلك) تعدّ (العمل) او (الهدف) المحدد الذي تتحرك الشخصية حياله ، واحداً من معايير الصحة النفسية التي تميز ما هو (سوي) عما هو (شاذ) ، بل ان أحد علماء النفس يحرص الطابع السوي في سلوكين هما : (الحب والعمل) ، وآخر يحرصه في توفر (هدف) إستمراري يمارس الشخص من خلاله : « العمل » على تحقيقه ، مما يعني ان (العمل) ومقابله (الفراغ) هو المحدد للشخصية السوية عن غيرها .

ويمكننا تقريب هذه الحقيقة (على نحو ما اتبه عليها البحث الأرضي) من خلال ملاحظتنا لمختلف الاضطرابات النفسية التي تجدها مجالاً للتحرك : عندما يواجه الشخص فراغاً يضطر الى سدّه بمضغ افكاره والتسريح في متاهات مختلفة ، وبكلمة اشد وضوحاً : ان الرجل (السوي) لا يجد لديه مجالاً لأن يجتر مشاكله ، بل انه لمشغول عن ذلك بـ (العمل) الذي يحتجزه عن اي تفكير لا جدوى فيه .

ويلاحظ أيضاً ان بعض علماء النفس السلوكيين ، يعالجون مرضاهم بايجاد (عمل) حتى لو كان « ذهنياً » أو « عادياً » لا قيمة اجتماعية له ، حتى تُشغل الشخصية به وتكفّ عن ملاحظة سلوكها المضطرب الذي يتفاقم بقدر ما تجتره وتحوم عليه وتحيا دقائقه وتفصيلاته .

وحين ننقل هذه الظاهرة الى الصعيد العبادي ، نجد ان التوصيات الاسلامية لا تكفي بمجرد التحذير من « الفراغ » بنحو ما لحظناه سابقاً ، بل

تصل بينه وبين الهدف العبادي ، فتؤكد في توصيات من نحو قوله (ع) :
[ان الله ليغض العبد الفارغ] .

وفي توصية أخرى ، يقول (ع) :
[ان المؤمن لمشغول عن اللعب]

ففي هاتين التوصيتين ، نهى عن (الفراغ) من جانب ، وتأشيرة الى نوع (العمل) ، من جانب آخر ، ولكن في الحالتين ، هناك توصية بضرورة (العمل) وتحذير من (الفراغ) . وهذا يعني ان سمة الشخصية السوية هي (العمل) تقابلها السمة المرضية وهي (الفراغ) .

بيد ان استكمال جانب (السواء) لدى الشخصية لا يأخذ محدداته النهائية (في التصور الاسلامي) إلا إذا كان (العمل) بدوره مرتبطاً بـ (هدف) ذي قيمة : وهو ما المخت إليه بعض الاتجاهات النفسية . فالعمل مجرداً عن (القيمة) لا يفصح عن (السواء) لدى الشخصية ، بقدر ما يجرها الى الوقوع في مفارقات مَرَضِيَّة اخرى .

ان تحديد « نوع العمل » ، بالرغم من ان كلاً من التصور الاسلامي والأرضي يتوافقان على ضرورة فرز ما هو سوي منه عما هو مَرَضِي ، مثل : العمل لاستدراار الرزق ، او العمل العملي ، أو العمل الإصلاحي الخ . .

الآ ان التصور الاسلامي يتجاوز ذلك الى وصله بالمفهوم العبادي للعمل ، سواء اكان العمل او (الانشغال بشيء) حركياً ام لفظياً ام ذهنياً . « فالقمار » - على سبيل المثال - يعد عملاً حركياً وهو موسوم بطابع (المرض) فيما تقر الاتجاهات النفسية بطابعه المذكور ، حتى انها تدرج (الشخصية المقامرة) ضمن الامراض الانحرافية ، اي : (الشخصية السيكوباتية) .

واما نموذج العمل اللفظي ، فمن أمثلته (الغناء) على سبيل المثال . بيد ان بعض الاتجاهات النفسية لم تتبه الى سمته المَرَضِيَّة ، على العكس من اتجاهات اخرى في الطب العقلي فيما توفرت لديها قناعة كاملة (من خلال

التجريب) الى ان (الغناء) و (الموسيقى) وما يواكبهما ، تساهم بشكل ملحوظ في ابراز اعراض جسمية مثل : ضغط الدم ، واعراض نفسية مثل : الوهن العصبي وسواه ، بينما قدّم المشرّع الاسلامي ملاحظات عبادية مختلفة حيال الظاهرة المذكورة : من حيث السمات المرّضية التي تواكب ممارسة الغناء ، وهو ما نتحدث عنه لاحقاً .

واما نموذج العمل (الذهني) ، فان للإسلام تصوره العبادي الذي يصل من خلاله بين (الوظيفة الخلاقية) وبين اية ممارسة ذهنية لا تصبّ في الرافد المذكور ، وهو أمر لا تتوفر عليه الاتجاهات الأرضية بطبيعة الحال ، ما دامت منعزلة عن ادراك المفهوم العبادي للسلوك .

ونظراً لأهمية النماذج الثلاثة المتقدمة (الحركية ، اللفظية ، الذهنية) نحاول في هذا الحقل ان نعرض لها بشيء من التفصيل :

١ - المقامرة :

عندما يرسمُ علمُ النفس المرّضي قائمةً بأمراض الشخصية ، نجده يُدرج « المقامرة » في دائرة (الانحراف) .

ومن الواضح أنّ الانحراف يجسّد طابع الشخصية اللا إجتماعية (السيكوباتية) : وهي شخصيةٌ سَبَقَ التحدُّثُ عنها في حقولٍ متقدمة من هذه الدراسة .

والمهمّ ، أنّ (المرّض) النفسي - في حجمه الكثير بطبيعة الحال - هو الذي يسم الشخصية المذكورة .

وحين نَنجّه الى التشريع الإسلامي ، نجده يُشدّد على ظاهرة (المقامرة) ، ويتوعّد عليها بنحوٍ بالغ المدى . ففي الآية الكريمة :

﴿ يسألونك عن الخمر والميسر ... ﴾ .

تُجمع النصوص المفسّرة على أنّ (الميسر) تندرج ضمنه كلُّ أنواع المقامرة من نردٍ وشطرنجٍ ونحوهما بما كان مألوفاً في زمن صدور النصوص .

ويمكننا ان نتلمس لغة الوعيد على هذه الممارسة ، في النص التالي عن الامام الصادق (ع) قال (ع) :

[انّ الله عز وجل في كل ليلة من شهر رمضان عتقاء من النار ، إلا من أظفر على مسكر ، أو مُشاحن ، أو صاحب شاهين .

قلتُ : واي شيء صاحب الشاهين ؟

قال : الشطرنج .]

وواضح ، أنّ الشطرنج يجسّد نموذجاً واحداً لعملية المقامرة ، لا أنه ينفرد لوحده بهذا الحظر . وهذا يعني أنّ كل أنماط القمار محكومة بالمنع المذكور . يقول (ع) :

[كلّ قمارٍ ، ميسر] وفي نصٍ آخر ، [سُئِلَ النبيّ (ص) : يا

رسول الله ما الميسر ؟

فقال : كلّ ما تُقومر به ، حتى الكعب والجوز [فهذا النص ، يُحدثنا بوضوح الى أنّ (الميسر) تندرج في دائرته كلّ أنواع القمار ، ومن ثمّ فانها جميعاً يشملها الحظر المذكور ، وما يصاحبه من التوعّد بالعقاب في اليوم الآخر .

* * *

على أنّ الأمر لا يقف عند الممارسة للقمار فحسب ، بل يتجاوزه الى المشاهدة والتفرج على الممارسة أيضاً .

ولنقرأ هذا النص :

[دخل رجلٌ من البصريين على ابي الحسن الاول عليه السلام ، فقال

له :

جُعِلْتُ فداك : إني اقعد مع قومٍ يلعبون بالشطرنج ولستُ العب بها ، ولكن أنظر .

فقال :

مالك ولمجلسٍ لا ينظر الله الى اهله .]

اكثر من ذلك . . . حتى مجرد السلام والتحية للممارسين ، يظل محكوماً بالمنع أيضاً . يقول (ع) عن الممارسة المذكورة :
[اللعِبُ بها شركٌ . والسلامُ على اللاهي بها معصيةٌ وكبيرةٌ موبقةٌ] .

واذن : ممارسة القمار ، ومشاهدته ، بل وحتى السلام على ذويه يُعدّ نمطاً من السلوك الذي تتوعد السماء عليه ، وتُشدّد على إنكاره كلّ التشدّد

ومن الواضح ، أنّ السماء عندما تُحظر ممارسة ما ، وتتوعد عليها بهذا النمط من التوعد ، . . . فإنّ ذلك يعني - من الوجهة النفسية - أنّ الممارسة لا بدّ ان تنطوي على مفارقات ضخمة كلّ الضخامة ، وأنّ لها صلتها الوثيقة بامراض الشخصية ، على نحو ما أشار إليه الطبُّ العقليّ والنفسي في هذا الصدد ، وعلى نحو ما نلاحظه ونألفه عند المقامرين والمشاهدين ، والمتعاطفين معهم : من سماتٍ وانماط سلوكية واضحة الانتساب الى الانحراف ، وإلى مطلق المرَض النفسي .

هنا ، ينبغي ألا تفوتنا الاشارة إلى أننا سنشدّد في الحديث عن المقامرة على طابعها النفسي وصلة ذلك بالاضطراب الوظيفي عند الشخصية ، وليس في صلتها بالاضطراب العضوي ، مع ملاحظة أنّ وجود الصلة بين الممارسة المذكورة وبين جذرها العضوي ، يظل موضع تأكيدٍ صفٍ كبيرٍ من الباحثين . وهذا مما يُعرّز الذهاب بوضوح إلى إنحرافية الممارسة المذكورة ، وشذوذ صاحبها .

* * *

على أية حال ، حين نعود إلى السمات النفسية للمُقامر ، والمُشاهد أيضاً ، بل وحتى المتعاطف مع الممارسة . . . يمكننا حينئذٍ أن نستخلص جملةً من الحقائق ، ليس من الصعب أن يتلمّسها كلّ من أُتيح له التأمل في السبب الذي يدفع هذه الشخصية او تلك ، إلى المقامرة . ثم ما يصاحب الممارسة

من سلوكِ مَرَضِيّ ، وما تستتبعه من نتائج تفرز آثارها الملتوية على الصعيد النفسي والاجتماعي .

وفي البدء ، لا بد أن نُشير بعامة ، إلى ان التشريع الإسلامي يدلنا على موضع المفارقة في الممارسة المذكورة ، ... يدلنا على عبثتها ولعبيتها ، حينما يطالعنا نصُّ عن النبي (ص) مثلاً :

[من كان ناطقاً ، فكان منطقته بغير ذكر الله ، كان لاغياً . . .] وقد استشهد الامام الباقر (ع) بهذا النص جواباً على سؤال أحدهم عن بعض انماط القمار .

وسُئل الامام الصادق (ع) ايضاً عن النمط المذكور من القمار فأجاب :

[إن المؤمن لمشغولٌ عن اللعب] .

وفي نصِّ ثالث أجاب الامام الباقر (ع) أحدهم حين سألته عن انماطٍ أخرى من المقامرة ، محاوراً السائل بقوله (ع) :

[اذا ميّز الله الحق من الباطل ، مع ايها يكون ؟؟]

قال : مع الباطل .

قال : فما لك وللباطل !!]

إنّ التلميح ، الى « اللغو » ، و « اللعب » ، و « الباطل » عبر النصوص الثلاثة المتقدمة ، . . . هذا التلميح الى الظواهر الثلاث يدلنا بوضوح الى أنّ ممارسة القمار ، تعدّ نمطاً من السلوك غير الهادف ، والى انه ذو جذر مَرَضِيّ دون ادنى شك .

(أن الجذر المَرَضِيّ لظاهرة (القمار) ونحوه من الممارسات المنحرفة ، يتمثل في (العصاب) بعامة .

وإذا قُدِّر لنا ان نستعير بعض الأمثلة الأرضيّة ، للحظنا أنّ أحد الباحثين - على سبيل المثال - يصل بينها وبين الاحساس بالذنب . وما يستتبعه هذا

الإحساس من الميل الى (العقاب الذاتي) . حتى أن الباحث المذكور في تناوله لاحد الابطال الروائيين الذي ألحَّ على المُقَامِرة ، كان يفسّر الحاحه على المقامرة مع أنها كانت (خاسرة) في الحالات أجمع .

كان يفسرها على انها عقابٌ ذاتي على تحسس الشخصية بالذنب ، فيما لم تكن لتهدأ إلا بانزال العقاب عليها . . .

ومع اننا بصفتنا باحثين إسلاميين ، لا نقرّ الباحث الارضي المذكور على تفسيره للظاهرة من خلال الإحساس بالذنب ، إلا اننا نقرّه على استخلاصه الطابع العصبي للظاهرة ، وليس نخط تفسيرها . فالباحث المذكور يردّ الظاهرة إلى جذرها الجنسي المكبوت . أما التصوّر الإسلامي فلا يقرّ مثل هذا التفسير الذي سبق التحدث عنه مفصلاً في حقولٍ سابقة من هذه الدراسة ، فيما لا حاجة الى اعادة القول فيه .

لكننا هنا ، حسبنا أن نشير الى الطابع العصبي لشخصية (المقامر) ، واندرج هذه الشخصية ضمن دائرة (الانحراف) الذي يلقّها .

* * *

إننا لو عدنا الى معيار الصحة النفسية ، لوجدنا أن كلاً من القطبين التاليين : (وأد الذات) . و (الاتجاه نحو الآخرين) هما اللذان يجسّدان الصحة المذكورة . وبالعكس ، فان الاتجاه نحو الذات ونبذ الآخرين ، هو المُجَسِّد للمرض والعُصاب .

فالمقامر ، عندما يمارس ظاهرة (القمار) ، يحكمه أولاً مبدأ (الاتجاه نحو الذات) بدلاً من وأدها . فهو يتمركز حول نفسه ، باحثاً عن المزيد من الربح المادي والنفسي ، . . . وعادةً ، يصاحب الباحث عن الصفقة الرابحة ، صراعٌ وتوترٌ يُلغيان كلّ امكانات التوازن والتماسك للشخصية ، ما دام الخسار من جانب ، وتحقيق المزيد من الربح من جانبٍ آخر ، يمثلان احتمالات الموقف المُقَامِرة .

أما المبدأ الآخر الذي يحكم المُقَامِرة فهو نبذ (الآخرين) بدلاً من الاتجاه

نحوهم . فهو يسعى جاهداً لتحقيق الصفقة الرابحة لذاته ، وحجبها عن الآخرين .

إن مجاهدة (الآخر) ومحاولة إيلاجه ، تنطوي على نزعة (سادية) تعرفها جيداً لغة علم النفس المرّضي ، . . . فهي على الضد تماماً من النزعة التي تحاول السماء بل وحتى التصورات الأرضية ان تدرّب الشخصية عليها ألا وهي حبّ الآخرين .

ولقد رسم أحد الباحثين الأرضيين مبدأ عاماً للسوية حين أطلق الفقرة المعروفة التالية : (ان نُحِبَّ وأن نُحَبَّ) .

والنزعة المقامرة ، تجسّد عملية مضادة تماماً للمبدأ المذكور . فالمقامير لا يمكنه أن يُحقّق (الحب) نحو الآخرين ، بل على العكس ، . . . إنه يحمل نزعة عدوانية خيالمهم ، . . . انه يحاول (تهشيم) الآخرين بغية تحقيق الربح المادي والنفسي لذاته ، كما انه لا يُمكن أن (يُحِبَّ) من قِبَل الآخرين ، لأنه طرفٌ في المقامرة ، يحاول (الطرف الآخر) تهشيمه أيضاً . .

وتظنّ النتيجة : أنّ كلاً من الأطراف المقامرة تتنازعها مشاعر الكراهية والأناية ، مصحوبةً بالصراع وبالتوتر ، وما يستتبع الصراع والتوتر من تضخيم البُعد العصبي عند الشخصية .

من هنا يُمكننا ان ندرك السر الكامن وراء حظر التشريع لظاهرة القمار والتوعّد عليها بأشدّ العقاب .

ومن المؤسف حقاً ، ان نجد بعض (مجتمعاتنا) التي يحكمها قصورٌ في الوعي العبادي ، . . . لا تكاد تعي مفارقات النزعة المذكورة ، حتّى أنّها تمارس بعض أنواع المقامرة تحت ستار انتفاء البُعد الماليّ منها ، متناسية أنّ (البُعد النفسي) هو المتحكم أولاً وأخيراً في الظاهرة .

وأما البُعد (الماليّ) فلا يعدو كونه عنصراً مساهماً في تضخيم حجم النزعة النفسية ، بصفة أن دافعية المال تشكل عنصر إثارة ، يضوّل حجمها إذا قيس بحجم الاثارة النفسية .

ولو كان العنصر المالي لوحده هو المتحكّم في الظاهرة ، لانتفت دلالة النصوص الواردة عن اهل البيت (ع) عبر إشارتها إلى لأنّ المؤمن لمشغول عن اللعب) ، والى أنّ كل ممارسة خالية من ذكر الله ، تشكّل لغواً وباطلاً ، فيما نهى التشريع عنها ، وفقاً لما وقفنا عليه من النصوص التي اوردناها في صدر هذا الحقل .

واذن : البُعد النفسي وما يستتبعه من نشاط منحرفٍ متمثلٍ في انماء مشاعر الانانية والكرهية من جانب ، وفي إنماء عنصر الصراع والتوتر من جانبٍ ثانٍ ! وفي إشغال الشخصية بعامة عن ذكر الله ، ومطلق النشاط المُثمر من جانبٍ ثالثٍ . . . هذا كله ، هو الذي يفسّر البعد النفسي من الظاهرة ، وهو بُعدٌ بالغ الخطورة اذا قيس بضالّة البعد المالي من الظاهرة .

واذن : للمرة الأخرى ، ينبغي ألا نُقلل من خطورة المقامرة في حالة انتفاء المراهنة الماليّة منها ، والأ نساق مع المقولات التي يرددها بعض (السذج) الذين ينقصهم الوعي العبادي والوعي النفسي ، حينما يدعون بسذاجة أنهم لا يعتزمون سوى تزجية الفراغ ، وتحقيق التسلية من وراء بعض الممارسات .

إنهم يجهلون تماماً أنّ (الفراغ) في التصور الإسلامي ، بل وحتى في التصور الأرضي ، لا يُمكنه أن يُملأ إلاّ بنشاطٍ مثمرٍ هادف : إذا كانت الشخصية جادةً في السعي الى تحقيق صياغةٍ سوية لها .

كما انهم يجهلون تماماً أنّ إضفاء التسلية والمتعة ، لا يُمكن أن يُحققا فاعليتها الحقّة إذا كان ذلك يتم على حساب تنمية مشاعر الكراهية والانانية ، وعلى حساب تغذية عنصر الصراع والتوتر لدى الشخصية .

وفي ضوء هذا يمكننا ان نفسّر قوله تعالى :

﴿ وإثمها أكبر من نفعها ﴾ .

فإذا كان تحقيق المتعة يجسّد نسبة خاصة ، فإن هذه النسبة الماتعة تغيم في خضمّ النسبة الضخمة التي يحققها الخسار النفسي للشخصية : ذلك أن

الصراع والتوتر اللذين يصاحبان المتعة ، يتركان آثاراً مؤلمة ليس على المدى البعيد فحسب ، بل على المدى الزمان للمتعة أيضاً .

قلنا ، أنه من المؤسف حقاً ان نجد بعض مجتمعاتنا تنزع الى ممارسة بعض انواع المقامرة غير المشتملة . على عنصر المراهنة المالية ، تحت ستار .
أ - انتفاء العنصر المالي فيما حظّره التشريع ، واعتبره محرماً وسحتاً .

ب - تحقيق المتعة والتسلية البريئتين .

ولقد اوضحنا كيف ان المعيار الرئيسي لا ينحصر في العنصر المالي ، بل يتجاوز الى المبدأ النفسي الذي يستتبع أعراضاً عصابية تتمثل في التمرکز حول الذات وفي نبذ الآخرين : اي بما يُصاحب الظاهرة من نمطي المشاعر التي تغلّف العصابي وهما : الأناية والكراهية .

ثمّ ما يستتبع ذلك من الوقوع في برائن المرض النفسي المتمثل في ظاهرتي : الصراع والتوتر .

واوضحنا أيضاً ان المتعة التي تصاحب ما يُسمّى بالمقامرة البريئة - أي الخالية من العنصر المالي - هذه المتعة يغيم حجمها ، اذا قيس بضخامة حجم الصراع والتوتر اللذين يسببهما التنافس على كسب المعركة لصالح احد الأطراف .

هنا ، نود ان نلفت النظر الى ظاهرة (المتعة) ذاتها ، بغض النظر عن المدى الذي يمكن ان يحققه المقامر منها فـالمتعة او اللذة أو التسلية بنحوها المطلق ، تظل موضع رفضٍ ، ليس في التصور الاسلامي فحسب ، بل حتى في بعض التصورات الأرضية التماسكة ، إذا كانت مصحوبةً بألمٍ مؤجّل .

ولعلّ التصورات الأرضية جميعاً ، لا تنسلخ من المبدأ القائل بضرورة تأجيل المتعة المحظورة ، بغية إشباع أكبر حجماً منها .

إنّ السرقة مثلاً تحقق إشباعاً مالياً للشخصية ، إلا أنّ ممارسة الكف أو

التأجيل حيالها ، يحقق اشباعاً أشد لها ، متمثلاً في الأمن والتوازن اللذين تفتقدهما الشخصية في حالة ايداعها السجن مثلاً ، أو قطع يدها نتيجة السرقة المذكورة .

وهذا يعني ان المتعة بنحوها المطلق ، تظل موضع رفضٍ لا يتمارى فيه إثنان .

إلا أن ما يميّز التصوّر الاسلامي عن التصور الأرضي ، هو تحديد الاشباع ونمطه .

فالمتعة تتحدد في التصور الأرضي عبر مبدأ (الواقع) الذي يكتنف الشخصية ، وهو (واقعٌ) يُزوّد الشخصية بجهاز قيمي خاص ، تجيء عمليات التأجيل والكف من خلالها .

وخارجاً عن الجهاز القيمي المذكور ، تكتسب المتعة طابع المشروعية في هذا الصدد .

من هنا يجيء ما يُسمّى بالمتعة البريئة ، اي : غير المرتبطة بمبدأ (الواقع) الأرضي المحدّد بهذا الشكل أو ذاك . . . يجيء أمراً تلحّ التوصياتُ الأرضية عليه ، تحقيقاً للاشباع الذي لا مناص منه لدى الشخصية .

بيد ان التصور الاسلامي لا يقرّ امثلة هذه التسلية التي يغلفها الأرضيون بطابع (البراءة) ، لسبب ، سبق أن كررناه في تضاعيف هذه الدراسة ، ألا وهو : المهمة العبادية للكائن الأدمي .

طبيعي ، لانعزم الذهاب إلى ان (المتعة الهادفة) هي التي ينسجها التشريع على نحو ملزم أو ما نسمّيه بالواجب في اللغة الفقهية ، بقدر ما نعزم الذهاب الى أنّ المتعة الهادفة تظل في خطها العبادي العام محكومة بالالزام في بعض الممارسات ، وبالندب في كل ممارسات الحياة .

بيد أنّ الانسانية ما دامت تطمح الى تحقيق افضل الصيغ لاستواء الشخصية ، فان الممارسات المندوبة حيثئذٍ تتكفل بتحقيق تلك الصيغ التي

يتطلع الكائن الأدمي لها .

فإذا عدنا الى ظاهرة (المقامرة) مثلاً ، وقمنا بموازنة بين غمط (التسلية) التي تصاحبها ، وبين التسلية التي تصاحب رؤية أحد المشاهد الطبيعية ، للحظنا أن التسلية الأولى محظورة في التشريع ، وان الثانية منها مباحة . ومجرد تأملٍ عابرٍ لنمطي التسلية ، يقتادنا الى الاقتناع بان التسلية الاولى أي المصاحبة للمقامرة ، تظل تسليّةً محضرةً بمشاعر الانانية والكراهة للآخرين ، كما تظل محضرةً بالصراع وبالتوتر . . . وكلها تمثل أعراضاً خطيرة للمرض والعُصاب .

وهذا على العكس من التسلية الثانية ، أي : التسلية التي تصاحب مشاهد الطبيعة، فهي تحقق اشباعاً للحس الجمالي عند الشخصية ، وتساهم في خفض كل توتراتها الناجمة من احباطات الحياة وضغوطها .

من هنا ، كانت التسليّة الاولى محظورةً ، . . . وكانت التسلية الثانية مباحة .

بيد ان الأمر في التصور الإسلامي لا يقف عند حدود ما هو محظورٌ فيتجنّبه ، أو ما هو مباحٌ فيمارسه . . . بل يتجاوز ما هو مباحٌ الى ما هو مندوبٌ ، أي إلى ما هو (هادفٌ) .

والاتجاه الى ما هو (هادفٌ) بدلاً من الوقوف عند ما هو مباحٌ فحسب ، . . . يحقق - دون ادنى شك - غمطاً عالياً من التسلية تضوّل أمامه التسليّة المباحة الخالية من (الهدف) .
من هنا يمكننا ان ندرك مثلاً دلالة قوله (ع) :

[ان القلوب تملّ كما تملّ الابدان ، فابتغوا لها طرائف الحكمة] فالامام (ع) لم يشأ للشخصية أن تحقق التسلية باي غمطٍ كان ، بل شاء لها أن يتم ذلك من خلال (الحكمة) ، فالطرائف الخالية من الحكمة تظل (مباحةٌ) دون ادنى شك ، لكنها إذا استثمرت من خلال الحكمة ، حينئذٍ تكون الطريفة (هادفةٌ) ، أي : تكتسب التسلية طابعاً (هادفاً) وهو امرٌ يحرص

التشريع عليه كل الحرص : تحقيقاً لا فضل صيغ الاستواء عند الشخصية ،
ما دام الكائن الأدمي - كما قلنا - يطمح إلى تحقيق أفضل صيغ السوية .

* * *

نخلص مما تقدم : إلى ان التشريع الاسلامي في حظره أو ندمه إلى
بعض الممارسات ، .. إنما يأخذ (ما هو هادف) بنظر الاعتبار . . .

وبرجعنا الى ظاهرة (المقامرة) ، نجد أن النصوص قد خلعت على
الظاهرة سمة (اللعب) و (اللغو) ، أي : أخلتها من العنصر (الهادف) في
الممارسة ، فيما يفسر لنا سرّ الحظر للمقامرة ، مع ملاحظة أن الحظر قد
اكتسب الالتزام أي : الحرمة ما دام ذلك مستتباً لما قلنا . من مشاعر
الكراهة والانانية ، ومن عناصر الصراع والتوتر .

إذا عدنا الى المبدأ النفسي الذي رسمه الامام (ع) تعقيباً على ظاهرة
(المقامرة) فيما قال : (انّ المؤمن لمشغول عن اللعب) . . . أقول : إذا عدنا
إلى المبدأ المذكور ووصلناه ببعض الممارسات التي اباحها التشريع ، مع انها
تنطوي على عنصر (المراهنة) ، . . . أمكننا حينئذ العثور على (المعيار
النفسي) لهذه الظاهرة المحظورة أو تلك ، . . ثم لهذه الظاهرة المباحة أو
تلك .

إنّ (اللعب) و (العبث) ، أي إنتفاء العنصر (الهادف) هو الذي
يرسم معيار الحظر أو الإباحة . فقد لحظنا كيف ان المقامرة بكل انماطها كانت
موضع حظرٍ بالغ المدنى . . . حتى أن الحظر شمل (الصبيان) من جانبٍ ،
وشمل الانماط العابرة من المقامرة من جانبٍ آخر .

لنقرأ هذا النص مثلاً :

[قلت لابي عبد الله (ع) :

الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون . فقال لا تأكل منه . . .]

طبيعي ، لا ينبغي أن نرد الظاهرة الى عنصرها المالى فحسب . فقد
وضحنا سابقاً أن البعد المالى يشكّل عنصر تضخيم ، وأنه إفرارٌ محظور

لظاهرة غير مباحة أساساً . . . لا ، أن انتفاء العنصر المائي ، ينقلها من دائرة الحظر الى دائرة الإباحة .

أقول : ان حَظْرَ الصبيان عنها ، وحَظْرَ العابر عن الممارسة ، يدلنا على خطورة ما تنطوي عليه الممارسة من مضاعفات نفسية أوضحناها سابقاً .

فإذا أضفنا الى ذلك ، أن التشريع قد حَظَرَ حتى مشاهدتها ، . . . حينئذٍ أدركنا مدى ما يمكن ان تشيعه الممارسة في نفسية المُشاهد من امكانيات المحاكاة ، ومن إغناء عنصر الكراهة والانانية لديه . . .

* * *

ان عنصر (الصراع) - والصراع في هذه الفقرات فحسب ، نستخدمه في دلالاته الاجتماعية لا النفسية - اي : محاولة التغلب على احد اطراف المقامرة - هذا العنصر ، يظل هو المتحكّم في ظاهرة (المقامرة) ، لكنه صراع خالٍ من اي هدفٍ ، مُثمر سوى الغلبة المادية او النفسية أوهما جميعاً ، . . . وكلها اهدافٌ غير مشروعة . . .

ونحن حين نطلق كلمة (هادف) إنما نعني بها ما هو مشروع من الاهداف قبال ما هو غير مشروع منها ، فيما أطلق التشريع على هذا النمط الأخير مصطلح (اللغو) و (اللعب) كما رأينا .

والممارساتُ اذا كانت مجرد لعبٍ ، أو لعبٍ مصحوب بمضاعفاتٍ نفسية بالغة الخطورة مثل المقامرة التي تستتبع كما قلنا مشاعر الكراهة والانانية ، وعناصر الصراع النفسي وتوتراته . . . هذه الممارسات تظل خالية من (الهدف) المُثمر على نحو ما أسلفنا الحديث عنه .

بيد ان ثمة حقيقة ينبغي ألا تغيب عن اذهاننا ، وهي : ان الصراع بمعناه الاجتماعي لا النفسي ، أي الصراع القائم على محاولة التغلب على احد الأطراف ، لا يُجسد بصورة مطلقةً ، ظاهرة سلبية في الحالات أجمع .

فالصراع الخارجي بين الشخصوس الخيرة والشريرة مثلاً ، يكتسب طابعاً

إيجابياً : اذا كانت الممارسة تحاول التغلب على الشرير من الشخوص .
والصراع الداخلي بدوره ، يكتسب طابعاً إيجابياً ، إذا كانت الممارسة :
تحاول التغلب على العنصر الشرير داخل الشخصية
كما أنّ الصراع الخارجي إذا كان مصحوباً بهدفٍ (خيرٍ) يتنازَعُ طرفي
الصراع ، فحينئذٍ يكتسب بدوره طابعاً إيجابياً .

وهذا يعني ان الممارسات (الهادفة) حتى مع انطوائها على عناصر
التنافس والصراع الخارجي والمراهنة ، سوف تكتسب طابعاً إيجابياً ما دامت لا
تستلي مشاعر الكراهة والأناية من جانب ، ولا تستتبع صراعاً وتوتراً داخليين
من جانبٍ آخر ، لان (الهدف الموضوعي) يلغي كل الدلالات النفسية ذات
الطابع السلبي ، ويمنحها . دلالاتٌ جديدةٌ تُدرَّب الشخصية على وأد الذات
والاتجاه نحو الموضوع تماماً على العكس من الممارسات الخالية من الهدف .

من هنا نجد التشريع يندبُ الى بعض الممارسات (الهادفة) مع انها
تنطوي على الصراع الخارجي ، والتنافس ، وحتى المراهنة

ولعل اوضح ذلك ، يتمثل في الممارستين المعروفتين في البحث
الفقهي ، ونعني بهما : (السبق) و (الرماية) . فهاتان الممارستان تنطويان
على (هدفٍ موضوعي) وليس على هدفٍ ذاتي مثل المقامرة ، إنها
تهدفان الى تنشئة المحارب الإسلامي ، وتدريبه على مجاهدة العدو ،

ولنقرأ مثلاً هذه النصوص عن الممارستين المذكورتين :

[الرميُّ سهمٌ من سهام الإسلام]

[لا سبق الآ في حافرٍ أو نضل . . .]

[كل هو المؤمن باطلٌ الا في ثلاث : تأديبه الفرس ، ورميه عن

قوسه . . .]

انّ هذه النصوص تتحدث بوضوح عن أنّ الاستباق - وهو يستتبع
تنافساً وصراعاً خارجياً ومراهنةً - ما دام قائماً على هدفٍ موضوعي هو التدريب

عسكرياً ، لمحاربة العدو . . . فحينئذٍ يكتسب طابعاً إيجابياً لا تصاحبه الاعراض المرضية التي تصاحب الممارسات القائمة على مجرد الاستباق ، وعلى مجرد الكسب الذاتي للشخصية . . فهذا الأخير يستتلي صراعاً وتوتراً داخليين ، كما يستتبع كراهية وأنانية ، في حين أنّ الأول منهما ، اي : الاستباق الموضوعي يُلغي كل مشاعر الكره والانانية بصفة انه مُستثمر لهدفٍ موضوعي خارج عن دائرة الذات . كما يُلغي عناصر الصراع والتوتر الداخليين ، ما دام هدف الاستباق ليس هو التغلب على الطرف المتسابق ، بل التغلب على العدو المشترك بينهما .

٢ - الغناء :

« الغناء » : واحدٌ من الممارسات المحرّمة في التشريع الإسلامي . . وإذا حاولنا التعرف على الجذر النفسي للظاهرة المذكورة ، أمكننا الذهاب إلى أنّ « الإستجابة العصبية الشاذة » هي التي تسم كلاً من المُغنيّ والمستمع .

والاستجابة الشاذة نابعة من طبيعة التركيبة « الصوتية » لظاهرة الغناء .

ولعلك تتساءل عن السرّ الكامن في هذا التركيب الصوتي أو ذاك ، وصلته بالاستجابة الشاذة عند الشخصية .

* * *

وفي البدء ، ينبغي تذكيرك بأنّ تنظيم الصوت وفقّ وَحَدَاتٍ خاصة هو الذي يسمّ ظاهرة (الغناء) وميّزها عن سواها من الأصوات التي تألفها أسمعنا من هنا وهناك .

من هنا ، نجد (الشعر) و (الغناء) يقترنان عادةً في هذه الممارسة التي نسميها بـ (الغناء) .

فالشعرُ - كما واضحٌ لديك - تنظيمٌ صوتيٌّ خاص يتألف من وَحَدَاتٍ لا يخلو تنظيمها من أحد شكلين قد يتمايز أحدهما عن الآخر : اذا أخذنا بنظر الاعتبار بعض الفوارق بين الشعر العربي مثلاً ، وبين بعض انماط الشعر الاوربي . لكننا بعيداً عن الشعر الاوربي - ودراستنا لا تسمح بعملية المقارنة

حالياً - نجد أنّ شكليّ التنظيم الصوتي في الشعر بعامّة ، يتمثّلان في ما يُسمّى
بـ (التفعيلة) ، وفي ما يُسمّى بـ (المقطع) .

فالمقطع هو عيّنة مفردة واحدة ، . . . واما التفعيلة فتتركب من عدة
مقاطع .

ولكي نوضّح لكّ الفارق بينهما ، نختار كلمة (مسترشدّ) مثلاً ،
ونقابلها بالرمز العروضي (مُستَفْعِلُنْ) : فإذا فككنا المركّب
(مسترشدّ = مستفعلن) ، . . . ورددناه إلى مجموعات جزئية ، . . . حينئذ
تكون الجزئيات ثلاثاً ، وهي : (مُسَد + تَر + شِدْ) أي يُقابلها بالرمز
العروضي : (مُسَد + تَف + عِلُنْ) .

أما إذا اتجهنا إلى العبارة الثرية ، فحينئذٍ بمقدورنا أن نقسمها الى عدّة
مقاطع ، دون ان نخضعها بالضرورة الى نظام التفعيلة ، بل نخضعها إلى
مجرد (النبر) : فعبارة (مستوح) مثلاً ، إذا فككناها الى نظام (النبر) ،
حينئذٍ تكون جزئياتها ثلاثاً هي : مُس + تَو + ح . . .

* * *

وبمنا من ذلك كله أن نشير إلى أنّ كلّاً من نظام التفعيلة والنبر ، إنما
يأخذان شكلاً شعرياً ، إذا أُتيح لهما أن يتكرّرا في وحدات صوتية منتظمة
تتوالى وفق نسق هندي واحد ، كما هو شأن الشعر العمودي مثلاً ، أو
مختلفٍ ، كما هو الحال في الشعر الحرّ .

بيد أنّ ما ينبغي أن نلفت النظر إليه هو : ان مجرد انتظام الصوت في
وحداتٍ خاصّةٍ تأخذ شكلاً شعرياً ، . . . هذا النحو من الانتظام سوف لن
تشمله ظاهرة (الغناء) ، بل لن يشملها مصطلح (الشعر) أساساً : فالقرآن
الكريم - على سبيل المثال - مليءٌ بأسطر شعريّة نألفها جميعاً ، من نحو : [إنا
اعطيناك الكوثر] و [إنّ الذين يبايعونك إنما] و [وبيننا فوقكم سبعاً شداداً]
الخ . .

أكثر من ذلك :

إن مجرد قراءة تلك الشعر وفق تنظيمه العروضي المألوف ، سوف لن تشمله ظاهرة (الغناء) أيضاً .

إلا أن الظاهرة ستقترب من تخوم الغناء حينها يواجهنا نظام (النبر) واخضاع الوحدات الجزئية من الصوت ، إلى تنظيم خاص ، يلعب فيه كل من المدّ والتفخيم والتقصير للأصوات ، دوراً كبيراً في تشكيل مصطلح (الغناء) .

وطبيعي ، لا يمكننا أن نقدم للمتلقى - مستمعاً كان أم قارئاً - تحديداً معيناً لعمليات المدّ والتفخيم والتقصير في الأصوات ، حتى يميّز الغناء - وهو محرّم في التشريع - عن سواه من التنظيمات الصوتية غير المحرّمة . . . أقول ، لا يمكننا تقديم ذلك حتى لو كان من خلال ممارسة تجريبية ، . . .

والسرّ في ذلك عائدٌ ، إلى طبيعة الاستجابة العصبية عند الشخصية . . . فالأعصاب الموردة للمُثير الصوتي ، والمصدرة إياه عبر استجابة خاصة ، إنما تحددها طبيعة الإستجابة ذاتها ، وما يرافقها من (شذوذ) يتحسسه المستجيب ذاته ، ويميزها عن سواها من الاستجابات الطبيعية .

ويمكننا أن نقارن ذلك بالاستجابات التي تصدر عن شتى المثيرات التي يشملها التحريم أو الكراهة من نحو نتف الشعر ، أو شق الثوب على الميت مثلاً ، . . . فمثل هذه الاستجابات يشملها الحظر في التشريع الإسلامي ، لأنها ببساطة تجسّد استجابة عصبية شاذة مصدرها : انفعال حادّ كلّ الحدة فيما لا يتساق مع التوازن الداخلي للشخصية ، وهو توازن طالما يلحّ التشريع على تحقيقه ، فيما لمسنا بوضوح نماذج متنوعة منه عبر لقاءاتنا السابقة في هذه الدراسة .

من هنا تركّ التشريع الإسلامي ، تحديد (الغناء) ، موكلاً ذلك إلى الشخصية ذاتها . بصفة أن عمليات المدّ والتفخيم والتقصير للأصوات تند عن الخضوع للوصف ، شأنها شأن الرائحة واللون والطعم . . . بل أنه قدّم نماذج مألوفة ، جاء بعضها في سياقٍ زمني خاص ، وبعضها في مطلق السياق .

فمن النموذج الاول ، تطالعنا بعضُ النصوص المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام فيما تمنع قراءة القرآن الكريم بألحان غير العرب . . .

فمن الواضح تاريخياً ، ان الحاناً شتى قد اقتحمت البلاد الاسلامية بعد الفتح فيما تشرحه النصوص المؤرخة لهذا الضرب من الممارسات : لا حاجة إلى الوقوف عندها .

وأما النموذج الآخر الذي قدمته نصوص التشريع في حَظِّرها للتنظيم الصوتي الصرف : أي غير المقترن بجهاز النطق : وهي الحروف ، فيتمثل في النصوص المانعة من استخدام (الناي) وسواها من ادوات العزف ، فيما جاءت مصطلحات (العزف) و (المزمار) و (العود) تجسيداً للمنع المذكور .

ومن جانب ثالث ، نجد ان نصوص التشريع تقدّم بعض التشكيلات الصوتية ، للتدليل ليس على ابحاثها فحسب ، بل في سياق الندب إليها مثل (الترتيل) في القراءة ، . . . ومثل (الترتيل) في الأذان و (الحدر) في الاقامة . . .

ان نصوص التشريع الاسلامي ، حينما تقدم لنا نماذج من التنظيم الصوتي المباح والمندوب مثل (الحدر) و (الترتيل) ، . . . وحينما تقدّم لنا نماذج من التنظيم الصوتي الممنوع مثل أصوات المعازف والمزامير والعيذان ، . . . وحينما تشير الى تنظيمات صوتية اجنبية عن المؤلف في قراءات القرآن والدعاء والصلاة حينما تقدّم نصوص التشريع أمثلة هذه النماذج . . . عندها ، يُمكننا أن نستخلص ما هو محظور وما هو مباح أو مندوب إليه ، في ضوء مقارنة بعضها بالآخر ، وفي ضوء معرفتنا بطرائق الاستجابة المرصية لهذا المثير الصوتي او ذاك ، وافتراقه عن المثير الصوتي الذي يولد استجابةً سويةً عند الشخصية .

في حديث لاحق نتابع القاء الضوء على هذه الظاهرة .

إذا أُتيح لك البحث عن الجذر النفسي لظاهرة (الغناء) ، - وهي ظاهرة حرمها التشريع كما لحظت - أمكنك العثور على ذلك من خلال نصوص التشريع الاسلامي ذاته ، فيما تُشير النصوص الى بعض أعراض المرض النفسي الذي تسببه الممارسة المذكورة .

ولعل ظاهرَتَي (القسوة) و (النفاق) تظلان موضع تأكيد نصوص التشريع عليهما .

ولنقرأ بعض النصوص أولاً :

فمن الباقر والصادق والرضا عليهم السلام في تفسيرهم للآية الكريمة : ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله . . . ﴾ أنهم قالوا : منه الغناء . فاللهوُ - والغناءُ منه - يُنمي النزعة العدوانية عند الشخصية متمثلةً في ظاهرة (القسوة) ، فيما أشار النبي (ص) إلى صلتها باللهو عبر قوله (ص) . . .

[ثلاثة يُقسين القلب : إستماع اللهو . . .]

وعن الصادق (ع) :

[استماع اللهو والغناء ينبت النفاق ، كما ينبت الماء الزرع] .

وعنه (ع) ايضاً :

[ضرب العيدان ينبت النفاق من القلب] .

هذه النصوص الثلاثة تفصح عن جملة من الحقائق النفسية ، مثلما تفصح عن جملة من الحقائق الموضوعية .

أما الحقائق الموضوعية ، فتمثل في أنّ كلاً من ممارسة الغناء ، والاستماع اليه ، وفي أنّ كلاً من ممارسة التصوّت من خلال أدواته المعروفة من معزفٍ ومزمار وعود ، والاستماع إليها . . . كل اولئك ، تستتلي الوقوع في برائن الانحراف النفسي والفكري ، متجسداً في ظاهرَتَي (القسوة) و (النفاق) .

إنَّ معجَم علم النفس المَرَضِي ، (ومنه : الأمراضُ السيكوباتية) يُشير بوضوح الى خطورة (القسوة) عند الشخصية ، وما تفرزه من انماطٍ عدوانية في السلوك ، بالغة الخطورة . ولا أظنُّنا بحاجة إلى التعقيب على الشخصية القاسية التي انتزعتُ منها الرحمة ، وتعاملت مع الآخرين ، ومع ذاتها أيضاً تعاملًا عدوانيًا في شتى مجالات التعامل .

وأما ظاهرة (النفاق) فانها بدورها ، تجسّد واحداً من السمات التي تميّز الشخصية اللا إجتماعية (السيكوباتية) عن سواها وفقاً لما قرّره بعض الباحثين الأرضيين .

ولسنا بحاجة أيضاً إلى التعقيب على الشخصية المنافقة ، بعد أن لحظنا - في تضاعيف دراستنا - كيف أنّ الامام علياً (ع) قد أرجع أصول النفاق الى عشرين ظاهرة مرضية ، تُجسّد كل الجذور النفسية للعرض المذكور .



وإذا كان الأمرُ كذلك ، . . . فحينئذٍ يتعيّن الوقوف عند ظاهرة تقترن في تصوّر الكثير بالإمتناع النفسي ، في حين انها تقتاد كما لحظنا إلى (الانحراف) .

والسرّ في ذلك عائدٌ - في جملة ما تنطوي عليه الظاهرة من أسباب - إلى طبيعة الاستجابة العصبية الشاذة التي تلفت كلاً من الممارس والمستمع .

إن التنظيم العصبي للشخصية ، حينما يتجاوز نمطه العادي في عملية توريد المثير الصوتي وتصديره ، يقتاد بالضرورة الى خلخلة النظام العصبي نفسه ، وما يجره الى خلخلة التوازن النفسي . والعكس هو الصحيح أيضاً ، أي : ان الاستجابة النفسية غير العادية ، تقتاد إلى استجابة عصبية غير عادية أيضاً ، فيما يتبادلان التأثير بينهما كما هو واضح كل الوضوح .

ثم إنّه من الواضح أيضاً أنّ خلخلة التركيب العصبي تظل ذات صلة

بالظواهر الانحرافية التي طالما يشير الطبّ العقليُّ إليها ، فيما يفرزها عدم التوازن الداخلي للشخصية .

وأما التركيب النفسي ذاته في افتقاده لسمة التوازن ، فيكفي أنه ناجمٌ من طبيعة الاستجابة الشاذة ، التي تقترن بذكريات وخبرات جنسية وعدوانية وانحرافية عامة ، تتواشج في تميع الشخصية ، وفي التمحور حول ذاتها ، وفي التأكيد على إشباعها .

إننا جميعاً ندرک بوضوح ، أنّ عمليات الكف والتأجيل للبواعث الذاتية : إذا لم يُقدَّر لها الاستمرار عبر عملية التدريب من جانب ، ثم التصعيد بها والتحويل بالطاقة الى ممارسات إيجابية كالتفكير بعظمة السماء مثلاً ، والانشغال بذكر الله وتمجيده ، . . . أو حتى مطلق الممارسات العادية كالانشغال بعمل فردي أو اجتماعي مُثمر . . .

أقول : ان الكف والتأجيل للبواعث الذاتية ما لم يقترن بالتدريب من جانب ، وبالتصعيد من جانب آخر ، . . . فحينئذٍ من السهل جداً أن تقع الشخصية فريسةً لآيٍ مثير يتحرّش بدوافعها - غير الخاضعة للكف والتصعيد العباديين . فإذا كانت الشخصية تحمل مخزوناً ما ، من الخبرات الملتوية ، فإن استجابتها للمثير الصوتي الذي حرّمه التشريع الاسلامي ، سيقترن بالضرورة بتلكم الخبرات الملتوية من لقاء غير مشروع مثلاً ، أو انتقام مصحوب بلذّة ، أو مطلق الاستمتاع بلذائد الحياة المتنوعة غير الخاضعة للمعيار الاخلاقي . . .

بل يمكننا تجاوز ذلك إلى صعيد عدم الاشباع أيضاً . . . فالشخصية التي مارست الكف والتأجيل دون ان تشفع ذلك بالتدريب المتواصل ، وبالتصعيد ، تظل تعاني نقصاً في الاشباع ، مما يضطرها - وهي لا تملك رصيдаً عبادياً - إلى سدّ النقص بممارسات تخيلية كحلم اليقظة مثلاً .

والأمر ذاته بالنسبة إلى الممارس لظاهرة الغناء والمستمع إليها . فمثل هذه الممارسة ستقترن بخبراتٍ مُورس الكف والتأجيل من خلالها دون ان يقترنا بوعي عبادي ، بل ظلت الشخصية تعاني نقصاً في الاشباع ، فيجيء

المثير الصوتي حينئذٍ مقترناً بتلك الخبرات غير المشبعة ، معوّضاً بها عبر الحنين المتخيل : تماماً كما هو شأن الحالم اليقظ .

وعلى اية حالٍ ، فان الغناء ممارسةً واستماعاً ، مقترناً بالحرف الصائت أو مجرد صوت . . . حينما يأخذ تنظيمًا خاصاً خارجاً عن التنظيم الصوتي المؤلف فيما قدّم التشريع نماذج المشروع منها . . . خارجاً عن ذلك ، يظل ممارسةً مَرَضِيَّةً تجر الشخصية الى الوقوع في هاوية العصاب ، بل تجرّه الى الوقوع في هاوية (الانحراف) بالشكل الذي اوضحته نصوص اهل البيت (عليهم السلام) .

السّمات الذاتيّة

نقصد بـ (السّمات الذاتية) : طبيعة النظرة التي تنسجها الشخصية لـ (ذاتها) إيجاباً وسلباً .

وبالرغم من ان علماء النفس يطلقون على احدى العمليات النفسية اسم (نظرية الذات) وهي : النظرية التي تقوم بها الشخصية ذاتها إيجاباً وسلباً : كما قلنا ، الا اننا في هذا الحقل نقصر على جانب من نظرية (الذات) وهو : الجانب المتصل بتصوّر الشخصية لقيمتها : من حيث احساسها الطبيعية أو الشاذة وانعكاس ذلك على سلوكها الاجتماعي .

ويلاحظ ان غالبية المدارس النفسية تشدّد على مرحلة الطفولة وانعكاس اساليبها على تقويم الشخصية لذاتها إيجاباً أو سلباً : علماً بان بعض المدارس النفسية تقرّر سلفاً بان احساس الضعف والقصور التي تواكب الطفولة انما تخضع لطابع ارثي تفرضه الطفولة ذاتها : ما دام الطفل بطبيعة تكوينه عاجزاً أمام الكبار مما يسحب آثاره على طبيعة الاحساس السلبية التي تظل ملازمة لحياته ، فيما يعوضها بسلوك (استعلائي) هو : حب السيطرة والتفوق .

واياً كان الأمر ، فقد سبق ان تحدثنا : (في القسم الاول من هذه الدراسة) عن (نظرية الذات) بما فيها هذا الاتجاه الذي يقرّر سلفاً غلبة احساس الضعف ، فيما لا حاجة الى اعادة الكلام فيها . الا اننا نعتزم هنا الاشارة فحسب الى السّمات الايجابية وما يقابلها من السّمات السلبية المتصلة بنظرة الشخص عن (ذاته) وانعكاساتها في مجموعة من الأساليب التي عرضها

الامام الصادق (ع) في قائمة السلوك التي اعتمدها في دراستنا .

ومنها ايضاً قائمة السلوك التي قدّمها الامام عليّ (ع) ، وعرض فيها سمات (الايمان) و (الكفر والنفاق) : حيث وصل الامام (ع) بين سمات (الايمان) وجذورها النفسية ذات الطابع السويّ ، وبين سمات (الكفر والنفاق) وجذورها النفسية ذات الطابع الشاذ .

ففي عرضه لقائمة (النفاق) المح الامام علي (ع) الى ظاهرة (الحفيظة) وفرّع عليها اربع سمات نفسية ذات طابع مرّضي هي :
(الكبر ، الفخر ، الحمية ، العصبية) .

وبلاحظ ان هذه السمات الاربع تتصل بهذا الجانب من (نظرية الذات) التي نعتزم دراستها ، حيث تحوم هذه السمات على نظرة الشخص لـ (ذاته) فيما يمكن تلخيصها بانها سمة (استعلائية) بشكل عام ، مقابل السمة السوية التي تتعامل (واقعياً) مع الذات دون أن تحمّلها نظرات متورّمة هي : الكبر ، الفخر ، الحمية ، العصبية .

طبيعي ، ينبغي ان نلفت انتباه القارئ الى اهمية هذا التصنيف العيادي للاتجاه الاسلامي بما ينطوي عليه من فرز دقيق لأساليب متنوعة من النظرة (الاستعلائية) للذات ، حصرها الامام (ع) في اربع مفردات من السلوك :
بالنحو الذي لحظنا .

اما الامام الصادق (ع) ، فقد قدّم بدوره اربع مفردات من السلوك الايجابي وما يقابله من السمات السلبية ، واطاف إليها سمات (تعبدية) :
تظل - من واقعها - افرزاً للجزر النفسي الصرف .

اما المفردات الاربع التي تضمنتها تصنيف الامام الصادق (ع) فهي :

الاستسلام - الاستكبار .

التسليم - التجبر .

الخضوع - التطاول .

التواضع - الكبر .

وأما المفردتان (العباديتان) اللتان اضيفتا إليها فهما :

الخشوع - العجب .

الدعاء - الاستنكاف .

وصمنا من هذا ان نكرّر : أولاً : بأن التصّور الاسلامي على الرغم من انه يفرز بين ما هو (نفسي صرف) وبين ما هو (تعدي) ، الا أنه يرجع كل سمة عبادية : ايجاباً كانت ام سلباً ، يرجعها الى اصل (نفسي) تتفق عليه كل الاتجاهات النفسية ، وهذا ما يهب التصور الاسلامي قيمة كبيرة من حيث نظرتة (العبادية) للسلوك ، ورؤيته الى أن السلوك النفسي لا ينفصل عن السلوك العبادي .

ثانياً : لتحدد اهمية هذا التصنيف في كونه : يفرز بنحو دقيق تفصيلات السلوك المتنوع مثل : (الاستسلام) واقتراقه عن (التسليم) واقتراقهما عن (الخضوع) واقتراق الثلاثة المذكورة عن (التواضع) : مع انها تصبّ جميعاً في رافد واحد . والامر نفسه فيما يتصل بتصنيف الامام عليّ (ع) : من حيث اصطناعه الفارق بين سمات سلبية ينتظمها جذر نفسي واحد هو (الاستعلاء) ، الا انه يُصنّف الى (كبر) و (فخر) و (حمية) و (عصية) .

ولكي تتضح للقارئ اهمية مثل هذه الفوارق بين انماط من السلوك ينتظمها (جذر) واحد ، سويّ او مرّضيّ ، يحسن بنا ان نعرض لها ولو بنحو عابر .

ونقف اولاً مع السمات التي عرضها الامام عليّ (ع) .

١ - الكبر : وهو يعني استعلاءك على الآخرين كما لو امتنعت مثلاً من المبادرة بالسّلام او التحية إليهم ، منطلقاً في هذا من احساسك بانك (متفوق) بشكل او بآخر عليهم ، او حتى مع انعدام مثل هذا (التفوق) إلا انك تتعمد ان تستعلي عليهم (تأكيداً) لذاتك .

٢ - الفخر : أما الفخر فيعني : استعلاءك عليهم من خلال سلوك لفظي تبندر إليه : كما لو نسبت لنفسك (مجداً) علمياً او اجتماعياً او

اقتصادياً ، بيد ان (الاستعلاء) هنا قد لا يأخذ طابعاً عملياً (كالامتناع مثلاً عن السلام) بقدر ما يأخذ طابعاً فكرياً .

٣ - الحمية ، تعني : الرفض أو الإيذاء أو الأنفة الأخلاقية التي لا مسوغ لها بقدر ما تعبر بها عن لصوقٍ وتأکید لـ (الذات) : كما لو انفت الانصياع لنداء الحق الذي لا يتساق مع مصالحك مثلاً ، أما الفارق بينه وبين كل من الكبر ، والفخر فمن الوضوح بمكان : من حيث نمط الاستجابة الصادرة عنك . فالفخر امتداحٌ للذات لا اكثر ، والكبر : احساس بعظمة موهومة او معوضة ، والحمية : عدم الانصياع لما هو مصادٌ للذات .

٤ - العصبية : تعني تشبثك بذات (فردية) أو (اجتماعية) وإكسابها شيئاً اكثر من الواقع الذي تحتمله : كما لو تعصبت لصديقٍ أو نسب لا يتطلبان مثل هذا التشدد عليهما : بحيث تدافع عن صديقك حقاً وباطلاً وبحيث ترى معائب (قومك) حسناتٍ مثلاً . . .

ومن الواضح ان هذا النمط من السلوك يفترق عن كل من الكبر والفخر والحمية بصفته : إضفاءً لشيءٍ اكثر مما يحتمله الواقع في حين ان التكبر قد يواكبه واقع اجتماعي شاذ (كما لو كنت اكثر علماً من غيرك) و(الفخر) قد يواكبه نفس الواقع الشاذ (كما لو كنت تتسبب الى عائلة معروفة) . . . وهكذا .

المهم ، ان السمات الاربعة المتقدمة يظل الفارق بين كل منها من الوضوح بمكان : الا أنه يتطلب بصيرةً عيادية في معرفة افرزات كل منها وافتراقها عن الآخر . وهي - اي السمات الاربعة - تتظمها - في الآن ذاته - سمة رئيسة هي (الحفيظة) التي اشار الامام عليّ (ع) الى انها (دعامة) تتفرع عليها السمات الاربعة المذكورة ، وهي - كما قلنا - تعني : نظرة (استعلانية) بشكل عام ، اولنقل : نمطاً من المرض على ان (يحتفظ) الشخصُ أو ان (يذب) او (يدافع) عن (ذاته) بأحد اشكال الذبِّ أو الدفاع او المحافظة : تبعاً للاشكال الأربعة المتقدمة . (فالمتكبر) يمارس عملية

(دفاع) عن ذاته من خلال توهم أحاسيسه بانه ذو (تفوق) أو استهدافه لأن يبرز عنصر (التفوق) ، حتى وان كان (فاقداً) له .

و «المفتخر» يمارس عملية «دفاع» ايضاً عن (العلم) او (النسب) او (الانجاز الاجتماعي) الذي يمتلكه .

و «الحمية» دفاع ايضاً عن (الذات) من خلال (الانفة) التي يمارسها حيال الموقف .

و «التعصب» دفاع ايضاً عن (القوم) او (الجهة) او (المؤسسة) التي تشب إليها (ذاته) المريضة . . . وهكذا . . .

اذن : (الحفيظة) التي ادرج الامام (ع) اربع سماتٍ ضمنها ، تظل سمة رئيسة تفرّع عليها مجموعة من السمات التي تقدم الحديث عنها .

وللمرة الجديدة ، نكرّر اهمية مثل هذا التصنيف الاسلامي لاحد جوانب (نظرية الذات) واخضاعها لنمط من العمليات النفسية تشكل (آلية دفاع) يجتمى بها المريض : حفاظاً على تأكيد ذاته .

والمعروف ، ان احد علماء النفس انتبه الى هذه الملاحظة العيادية للامام (ع) ، واخضع السلوك البشري لجملة من (آليات الدفاع) : مع ملاحظة الطابع التفسيري الذي لا يتوافق - بطبيعة الحال - مع التصور الاسلامي ، . . . الا انه - على أية حال - انتباهٌ على ملاحظات عيادية : جاء متأخراً بالقياس الى التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ولسواها من الظواهر التي حرصنا على عرضها في هذه الدراسة .

* * *

والآن حين نتجه إلى التصنيف الآخر للامام الصادق (ع) ، فيما عرضنا اربع سمات منها ، وهي :

الاستسلام - الاستكبار .

التسليم - التجبر .

الخضوع - التطاول .

التواضع - الكبير .

عندها ، نجد ان بعض هذه السمات تتوافق مع التصنيف الذي قدّمه الامام علي (ع) وفي مقدمتها (الكبير - التواضع) . ومن الممكن ايضاً ان يجيء كل من الاستسلام والتسليم والخضوع (إقراراً) بالواقع وعدم تحميله ما هو خارج عن (الذات) بحيث يتسق مع ملاحظات الامام علي (ع) ، نحو ان يظل (التجبر) مرادفاً لـ (الحميّة) مثلاً ، و (التطاول) مرادفاً (للفخر) و (الاستكبار) مرادفاً (للتعصب) . . . بيد ان ملاحظة (الفوارق) بين التصنيفين لا يمكن التغافل عنها أيضاً .

على اية حال ، يمكننا ان نعالج التصنيف الاخير وفق تصور آخر ، من خلال إخضاعه لمعيارين من المعايير التي تعارف على التسليم بها : علم النفس الأرضي وهما (تقبّل الذات) و (تقبّل الواقع) ، في حين امكنا إخضاع التصنيف السابق للامام عليّ (ع) لظاهرة (الدفاع الذاتي) الناجم بدوره من المعيارين المتقدمين ، . . . بيد ان الفارق بينهما هو : التقابل الذي وضعه الصادق (ع) بين السمة الايجابية والسمة السلبية ، في حين اكتفى الامام علي (ع) بتبين السمة السلبية : مع ملاحظة ان تصنيف السلوك السلبي الى (كفر) و (نفاق) ، وفرز السمات الاربع عن دعامة (الكفر) قد تلقي الضوء على بعض التفصيلات التي تضع فارقاً بين (الكفر) و (النفاق) ما دام الكفر بدوره يرتد - في بعض جذوره الى سمات (ذاتية) ايضاً ، ومنها (الغلو) مثلاً حيث يتشابك في بعض جذوره - كما سنلاحظ لاحقاً - مع نزعة (الاستعلاء) .

واياً كان الأمر ، يحسن بنا ان نتابع الآن السمات الأربعة النفسية التي قدمها الامام الصادق (ع) ، مضافاً الى السمتين العباديتين :

(الاستسلام - الاستكبار) .

(التسليم - التجبر) .

(الخضوع - التطاول) .

(التواضع - الكبير) .

(الدعاء - الاستكفاف) .

(الخشوع - العجب) .

هذه المفردات التي وردت في القائمة الاسلامية ضمن سمات (الصحة والمرض) او (العقل والجهل) : تتماثل في صعيدها النفسي الصرف من حيث خضوعها لطابع واحد من العمليات النفسية وهو : (تقبّل الذات) و (تقبّل الواقع) فيما قلنا انها من المعايير التي أجمع عليها علماء النفس على كونها محكاً للسلوك (السوي) وما يقابله من السلوك (المرّضي) .

وحين نقف مع (المفردة) الاولى (الاستسلام - الاستكبار) نجدها تحدد بوضوح مفهوم « الانقياد » للواقع والتعامل بنحو طبيعي حيال المنبّهات المختلفة التي يواجهها الشخص فيما تشكل سمة (السوي) ، ويعكسه فان التمرد على الواقع يعد شذوذاً واستجابة غير طبيعية .

ويمكننا ان نحدد بدقة دلالة (الاستسلام) وما يقابلها بـ (الاستكبار) يمكننا ان نحددها في السلوك الذي يقرّ بما هو واقع وما يقابله في : السلوك الذي « يتهرب » من الواقع ويضفي على الشخصية نوعاً من التفكير الواهم المعبر عن تورّم الذات والالتفاف حولها والتأكيد على قيمتها التي لا أساس لها في الواقع .

ومن الواضح ان علم النفس المرضي طالما يربط بين امثلة هذا السلوك المستكبر وبين جذوره الممتدة الى الطفولة أو مطلق الخبرات الفاشلة التي يواجهها الشخص في حياته متمثلة في الخبرات التي تحسّس الشخص بتفاهته وضعته وقصوره ، مما يدفعه الاحساس بالقصور الى ان يعوضه بسلوك مضاد هو (الاستكبار) تعبيراً عن محاولته لاضفاء قيمة ما على ذاته .

وهذا الاحساس بالقصور يتخذ اشكالاً شتى من التعبير ، بعضها يتمثل في : الاستكبار اي عدم الخضوع للواقع ، وبعضها يتمثل في : « التجبر » على نحو ما اومأت إليه القائمة الاسلامية في مقابلتها بين (التسليم والتجبر) ،

فالتجبر يمثل سلوكاً تسلطياً على الغير ، معبراً بهذا التسلط عن الاحساس بالضعفة التي يعوضها المريض بـ (التجبر) على الآخرين : بغية التخفيف من وطأة الهوان الذي يتحسسه .

وقد يأخذ الاحساس بالقصور مظهراً ثالثاً هو : (التطاول) مقابلاً لـ (الخضوع) الذي لحظناه من القائمة اعلاه . والفارق بين الاستسلام والخضوع مقابلاً للاستكبار والتطاول هو : ان « التطاول » ممارسة لافعالٍ أو حركاتٍ أو الفاظٍ [يتجاوز بها الشخص الموقف الذي يجابهه في حين ان « الاستكبار » ، هو مجرد (أحاسيس) ، متورمة عن (الذات) وامكاناتها غير الحقيقية .

ويجيء (التكبر) سمة رابعة مفصحة عن الاحساس بالقصور ، على النحو الذي لحظناه في القائمة .

والفارق بين (التكبر) والانماط الثلاثة الاخرى (الاستكبار ، التجبر ، التطاول) هو : ان التكبر يجسد بصفة عامة : إحساساً بالتفوق على الآخرين بغض النظر عن الشكل الذي يتخذه في هذا الصدد .

اما السمتان (الخشوع - العجب) (الدعاء - الاستكفاف) فانها سمتان عباديتان تتصلان بنظرة الشخص عن ذاته حيال الوظيفة العبادية الملقاة عليه .

وقد سبق ان تحدثنا مفصلاً (في القسم الاول من هذه الدراسة) عن (العجب) ، وصلته بالتقدير الذاتي فضلاً عن صلته بالمفهوم العبادي ، فيما لا حاجة الى اعادة الكلام فيه .

اما (الدعاء) ويقابله (الاستكفاف) فيعدّ - كما هو واضح - مظهراً عن نظرة الانسان لذاته من خلال إحساسه بانه مفتقر الى (الله) او استكفافه من ذلك . وهو في حقيقته عائدٌ الى نفس السمة السوية او المرضية المرتبطة بخبرات الشخص وانعكاسها على سلوكه من حيث الاحساس بهوان ذاته أو قيمتها ، فإذا كانت نظرتة الى ذاته سليمة غير متورمة ، فانه يمارس (الدعاء) الذي يعني اقرار الشخص بكونه ذا قدرات محدودة ينبغي ألا يتجاوزها ، ومن

ثم ينبغي ان (يعترف) بانه مفتقر الى (المبدع) الذي منحه فاعلية (الوجود) ، اما اذا كان « متورم » الذات ، فحينئذ سيتجاهل وجود (المبدع) وسيمارس عمليات (وهمية) عن امكاناته التي لا فاعلية « ذاتية » لها بقدر ما (يتوهم) الشخص فاعليتها . وهذا من نحو من (يتجاهل) ان قواه الجسمية والعقلية بل ان « وجوده » أساساً لا دخل لارادته في صياغته ، وحينئذ حين يُخَيَّل إليه ان (ذاته) مصوغة بفعل امكاناته - دون تدخل من الخارج - يصبح مؤشراً لضخامة العرض المرضي الذي يصدر عنه .



ان كلاً من السمات التي قدمها الامام علي (ع) والامام الصادق (ع) ، تمثل - كما لحظنا - طبيعة النظرة الايجابية او السلبية التي تصوغها الشخصية عن (ذاتها) . ويمكن تلخيصها في سمة عامة ايجابية هي (التقويم الحقيقي للذات) يقابله (التقويم الاستعلائي) للذات .

ونظراً لأهمية (الجذر المرضي) لامثلة السلوك « الاستعلائي » من جانب ، وانعكاساته في اشكال من السلوك اليومي الذي قد يغفل عن ملاحظته هذا « الشخص » او ذاك من جانب آخر) . . . حينئذ ، فيجدر بنا ان نتناول سمتين كبيرتين هما : (التكبر) و (التعصب) بصفتهما اشد السمات مفارقة في السلوك ، او بصفتهما اشد انتشاراً من غيرهما ، من جانب آخر .

طالما واجهنا خلال الفترة التي انقضت من حياتنا نماذج مختلفة من البشر عند تعاملنا الاجتماعي معهم ، ولا بد ان لاحظ كل منا انماطاً مختلفة من هؤلاء الناس ، تختلف اساليب تعاملهم وفقاً لمكوناتهم .

وهذا الموضوع مناقشة لسلوك « التكبر » المرضي النابع عن ذل وهوان وحطة وحقارة في الاعماق . . يعرض من خلال نموذجين : الأول . سياسي المتمثل بتحريك العملاء من موقع « الذل » في حكم شعوبهم ، والآخر ، اعتيادي المتمثل برغبات « المريض » في السيطرة والعلو على الآخرين .

والدين الاسلامي يقول ، ان المتكبر لا يتكبر الا لذلة يجدها في نفسه ...

أوضح الامام الصادق (ع) جذور التكبر بنحو جلي تماماً ، حينما قرر (ع) بان المتكبر لا يتكبر الا لذلة يجدها في نفسه .

ان المعنيين بشؤون الصحة والمرضى النفسيين ، يدركون تماماً دلالة ما قرره الصادق (ع) في هذا الميدان .

ولعلك على احاطة كاملة بانهم - أي اطباء النفسيين - طالما يربطون بين امثلة هذا السلوك ، وبين جذوره التي يتحسسها المريض بوضوح ، بقدر ما يتحسسها بغموض دون ان يدرك دلالتها في سلوكه المتكبر ، بيد ان الامام الصادق (ع) اوضح هذا الجانب بجلاء ، حينما اكد بأن المريض واعٍ ومدركٍ لحقيقة ذاته لا انه يتحسس ذلك بغموض .

طبيعي ، قد يكون المريض واعياً بأن ذاته تافهة ، ومنحطة ... فيسلك - حينئذ - سلوكاً تعويضياً هو : التكبر والتعالي ، مخففاً بذلك شيئاً من احساسه المؤلم بواقع ذاته المريضة .

لكنه - في حالات اخرى - قد لا يدرك الاسباب التي تجعله مضطراً الى ان يتكبر ويتعالى ، بحيث اذا لم يمارس مثل هذا السلوك ، يظل متوتراً ، متأزماً ، لا يهدأ له قرار . ومعنى هذا ، ان المريض في حالتيه ، الاولى والثانية ، مدرك بأنه تافه ، وذليل وحقير .. كل ما في الأمر ، انه في الحالة الأخيرة ، لا يدرك الاسباب التي تضطره الى ان يتكبر ويتعالى ، وفي الحالة الاولى يدرك ذلك تماماً ، لكنه لا يملك الا خياراً واحداً هو التكبر ، حتى يعوض به عن مشاعر احساسه بالذل .

والآن ، لتتقدم بنموذج من السلوك الاعتيادي حتى تتعرف حقيقة « التكبر » وافرازاته المختلفة في ميدان السلوك الاجتماعي والفردى ، وهو سلوك متصل بالرغبة في السيطرة على الآخرين .

* * *

قال الامام الصادق (ع) : (ان شراركم من احب ان يوطأ عقبه ، انه لا بد من كذاب او عاجز الرأي) .

ان هذا النص ، يحذرنا من احد الدوافع التي اعتاد علماء النفس ، درجها تحت اسم « الدافع الى السيطرة والفرق » .

وقد قلنا ان علماء النفس الارضيين انفسهم ، قد اشاروا الى جذور هذا الدافع الذي يحمل - في تصورهم - بعداً فطرياً واكتسابياً ، متمثلاً في احساس الشخص - وهو طفل - بانه عاجز وضعيف امام الكبار ، مما يدفعه الى التعويض بمحاولات السيطرة والتحكم والفوقية على الآخرين ، والى ان هذا الاحساس ، بقدر تضخم حجمه واقتترانه بخيرات وتجارب مؤلمة . . . بقدر تضخم حجم المرض ، تتضخم عملية التعويض ، بحيث تنعكس في محاولات مختلفة ، وفي رغبات حادة ، للسيطرة والعلو على الآخرين .

هذا التكيف النفسي للحاجة غير المشروعة للسيطرة والعلو ، قد اشارت النصوص الاسلامية اليه ، . . . مثلما حذرتنا منه دنيوياً وأخروبياً ، نظراً لما ينطوي عليه حب العلو والرئاسة ، من افساد نفسي ، ومن مفارقات اجتماعية بالغة المدى .

ان النصوص الاسلامية - ومثلها توصيات الأرض ، كما مر عليك - طالما نبهتنا الى وجود صلة بين الأمراض النفسية ، وبين من يريدون علواً في الأرض ، او رئاسة على قوم ، دون ان تقترن الرئاسة بهدف موضوعي خالص .

طبيعي ، ان « الرئاسة » - سواء اكانت في نطاق محدود او كبير - انما تكتسب طابع المرض او الصحة بقدر ما تنطلق من الذات او الموضوع . فاذا ارتبطت بالذات كانت مؤشراً الى الصحة . ومثالها مع المؤشرات الصحية هو ، سلوك يوسف (ع) . عندما طلب من الملك ان يجعله على خزائن الأرض . فطلبه لان يصبح خازناً ، ووزيراً للمالية او مسؤولاً عن كل ما يتصل باقتصاد البلد ، لم ينبع من حبه لتسلم المنصب حتى يكتسب بذلك تقديراً اجتماعياً ،

او يشبع حاجته الى السيطرة ، كما هو شأن غالبية البشر ، بل نبع ذلك من حبه للخدمة العامة وتحقيق مهمته الخلاقية في الأرض ، بحيث لو عرف مثلاً بان شخصاً سواه يمتلك كفاءة لادارة هذا المنصب لتخلى عنه ، لانه - ببساطة - لا يعني بزخرف الحياة الدنيا ، بقدر ما يعني بتحقيق المهمة التي أوكلتها السماء اليه . . . اذن ، معيار الصحة والمرض ، يظل مرتبطاً بالشخصية من حيث دافعها الموضوعي للرئاسة أو دافعها الذاتي لذلك .

والآن حين نتجه - في ضوء المعيار المذكور - الى النصوص الاسلامية المحذرة من الرئاسة والسيطرة والعلو والفوق . . . لا بد - حينئذ - ان نحملها على البواعث الذاتية للشخص ، وهو طابع يسم غالبية البشر الذين ركبوا ذواتهم ، الا اننا ندر من عصمهم . . فلتنجه - الى هذه النصوص المحذرة .

* * *

قال اهل البيت عليهم السلام في جملة من تحذيراتهم وتوصياتهم التربوية :

[من اراد الرئاسة هلك] .

[لا يؤمر احد على عشرة فيما فوقهم ، الا جيء به يوم القيامة مغلولة يده وان كان محسناً] .

[ما ذئبان ضاربان في غنم قد تفرق باضر من دين المسلم من الرئاسة] .

[ان شراركم من أحب ان يوطأ عقبه ، انه لا بد من كذاب او عاجز الرأي] .

ان هذه النصوص ، تتحدث بوضوح عن « الرئاسة » أو « العلو » من حيث الجذور المرضية لهذه الرغبة غير المشروعة . . . كما تتحدث عن الضرر الدنيوي والأخروي لطالب العلو والرئاسة .

ويكفي أن النص الأخير الذي أشار إلى « عجز الرأي » يكفي هذا النص

أن يشير الى الجذر المرضي ، متمثلاً في الاحساس بالضعف والعجز وعدم الكفاءة .

ان الاحساس بالضعف والنقص والذل والضعفة وعدم الكفاءة ، يظل وراء كل سلوك متكبر متعال مزهو باحث عن السيطرة والفوق على الآخرين .

فعدم الثقة بنفسه ، هو الباحث عن « السيطرة » لكن دون أن يعي ذلك .

قد يجيل للمرء انه حينما يجن الى ان يصبح ذا منصب اجتماعي ، ان كفاءته الحقيقية هي التي تدفعه الى الحنين والرغبة نحو تسلّم رئاسة على جماعة ، او جمهور او مؤسسة . . . لكنه لا يعي ، بان الباعث الحقيقي لهذه الرغبة غير المشروعة ، هو ، احساسه غير المشعور به ، بضعف شخصيته ، هو الذي يدفعه الى ذلك ، ما دام الاحساس بالعظمة يرتد - في اساسه - الى الاحساس بالضعف في حقيقة الأمر .

قد يمر الانسان بتجارب مؤلمة - في فترة من حياته - تحسسه فترتد بانها فاشل وعاجز بالقياس الى الآخرين . ثم تطوى الايام ، واذا بهذه التجارب المؤلمة تحفر في اعماقه جراحاً عميقة لا يعي مناقشتها . وعندها يحس بالحاجة الى التعويض عنها ، بسلوك يزيح آثار تلكم التجارب المؤلمة . . . فتنمو لديه - تبعاً لذلك - احساس واهمة بكل ما هو ذو شأن وخطورة واهمية ، بخاصة ان تجاربه المؤلمة التي حسسته بضعفه فترتد اقترنت بادراكه بانها - دون سواه - قد تلقى ضربات مؤلمة في هذا الصدد . . . وهذا مما ينمي الاحساس لديه بأنه قد لحقه الحيف والظلم مثلاً . . . فينعكس - عندئذ - في احساس خفي بالرغبة في ان يسيطر ويعلو ويسمو على الآخرين .

اذن ، الرغبة غير المشروعة في طلب الرئاسة ، تظل كما المح أهل البيت (ع) الى ذلك ، مرتبطة بجذر مرضي عند الشخصية ، قد يعي المريض ذلك ، وقد لا يعيه . . . وقد يلتبس الأمر عليه ، عندما يقترن ذلك بتقديم خدمة حقيقية للآخرين ، فيما يجيل اليه انه بهذه الخدمة قد مارس عمله بنحو مشروع . . . لكنه يغيب عن ذهنه ان الامام (ع) قد الفت الانتباه ، الى ان

طالب الرئاسة والعلو حتى لو كان محسناً ، فانه يتحمل مسؤولية سلوكه الذي امتزج برائحة الذات . . . لقد اكد (ع) في النص المتقدم قائلاً : « وجيء به يوم القيامة مغلوله يده ، وان كان محسناً » . . .

قد تجد شخصية وقد انفقت مبلغاً كبيراً من المال للفقراء ، او المجاهدين في سوح القتال ، أو لاي تحرك خير . . . وقد يكون هذا الانفاق نابعاً من باعث اسلامي صرف . . . ألا ان مجرد مزج هذا الباعث ، بباعث آخر هو ، كسب التقدير الاجتماعي من الآخرين ، كاف لاحباط الثواب الذي كانت الشخصية تبتغيه حقاً من وراء الانفاق .

وهذه حقيقة ، ندركها جميعاً ببساطة تامة .

السر في ذلك ، هو- ببساطة ايضاً- ان « الموضوعية » وهي ، العمل من اجل الله قد امتزج بـ « الذاتية » اي ، العمل من اجل الآخرين ، عبر بحثنا عن تقدير اجتماعي زائف لا قيمة له قبال الله .

والآن حين ننتقل الى « التراس » . و « التامر » و « السيطرة » على هذه المجموعة أو تلك ، . . . سنجد ان الأمر و « السيطرة » على هذه المجموعة او تلك ، . . . سنجد ان الأمر محكوم بنفس الطابع ، واعني به ، مزج ما هو موضوعي بما هو ذاتي . مزج ما هو من اجل الله بما هو من اجل الآخرين ، ولكن وفق طريقة اخرى ، نبدأ الآن بتحديد ما من خلال تقديم بعض النماذج .

* * *

قد تحب ان تصبح رئيساً لدائرة رسمية مثلاً ، او رئيساً لأحد أقسام الدائرة المذكورة . وقد تحب ان تصبح رئيساً لمؤسسة ثقافية او مؤسسة سياسية ، سواء اكانت هذه المؤسسات ذات عدد كبير يقع تحت سيطرتك ورئاستك ام كانت ذات عدد ضئيل لا يتجاوز عدد اصابع اليد مثلاً .

المهم ، في الحالتين ، تجد نفسك بحاجة الى ان تصدر الأوامر ، او التوجيهات الى هذا العدد المحدد او غير المحدد من الآخرين ، بحيث

يصاحب هذه الحاجة احساس بالانشراح والنشوة بهذا النمط من « السيطرة »
و « التأمر » على الآخرين .

ان مجرد هذا الاحساس ، كاف بأن يطبع شخصيتك بطابع المرض كما
قلنا سابقاً .

طبيعي ، إذا كان الباعث لهذه السيطرة على الآخرين ، هو ،
مجرد . . . اشباع الحاجة المذكورة . . . فان مرضك يبلغ الذروة من ذلك الأفراد،

بيد أن ما نريد التشدد عليه هو ، امتزاج ما هو ذاتي بما هو
موضوعي . . . اي ، سنفرض بانك مقتنع حقاً ، بأن هذه القضية السياسية
مثلاً بحاجة إلى من يتدارسها ويتبناها ويرشد الآخرين الى معالمها
الصحيحة . . . ثم وجدت انك ، ذو كفاءة واهلية لها . . . ثم وجدت ان
افراداً آخرين مثلاً يمتلكون قدراً أكثر منك : من حيث الأهلية والكفاءة ،
ومستعدون لممارسة هذا التربي والارشاد والمسؤولية . . . حينئذ ستواجه نوعاً
من الصراع « في حالة كونك ، تحمل نزعة خبرة في العمل الاصلاحى ،
بطبيعة الحال » . سيواجهك نوع من الصراع بين الموضوع والذات . . . بين
العقل والشهوة . . . بين التقوى والفجور . . . بين الخير والشر . . . فأنت قد
تنصاع للذات ، ولبريق الرئاسة والعلو والسيطرة والتأمر ، فتتقدم إلى
المنصب ، أو - على الأقل - تحن إليه ، وتود لو ان الظروف استعفتك بتسلم
مثل هذا المنصب ..

إن مجرد حنينك إلى أن تصبح رئيساً لمجموعة من الأفراد « مع الأخذ
بنظر الاعتبار انك تستهدف الاصلاح » ، يظل تعاملاً مع الذات ، مع
الشیطان ، مع الشهوة . . . اما اذا بذلت المساعي ، وتحركت للظفر بهذا
المنصب ، فحينئذ تتفاقم درجة تعاملك مع الشيطان ، مع الذات ، مع
الشهوة . . . واما اذا صارعت الآخرين ، ومارست سلوكاً ملتويماً للظفر بهذا
المنصب . . . فهذا ما يبلغ بك درجة من التفاقم الخطير في التعامل مع
الذات ، والشهوة ، والشيطان . . .

والآن ، فكر داخل نفسك ، وتصور سلوكك بدقة . وسألها : هل صادف ذات يوم انك مررت بمثل هذا الحنين نحو منصب ما ؟ سواء اكنت طالباً تحب ان تتأخر ثلاثين واحداً منهم داخل قاعة الدرس ، ام كنت موظفاً تحن الى ان تتأخر احد اقسام الدائرة ، ام رياضياً تحن الى ان تتأخر النادي الرياضي ، ام سياسياً تحن الى ان تتأخر مجموعة من افراد ، أو الجماعات او الجماهير . . .

اذا كنت تحن ذات يوم الى مثل هذا التأس ، فاعلم - انك لا محالة - واقع تحت دائرة المرض الخبيث « الذات ، الشهوة ، الشيطان ، الخ » واغلب الظن ان الغالبية ، واقع ضمن الدائرة المرضية المذكورة والمهم هو ، ليس وقوعنا في دائرة المرض ، بل ، محاولتنا للتخلص من اورام المرض . . . وهذا كله ، من حيث كوننا مرضى ، ضعفاء ، نبحث عن ادوات لاشباع ذواتنا .

* * *

اما من حيث ترتيب العقاب ، في اليوم الآخر ، فيكفي ان نتذكر من جديد تحذير النبي (ص) : (لا يؤمر واحد على عشرة فيما فوقهم الا جيء به يوم القيامة مغلوله يده ، وان كان محسناً) .

ان هذا التحذير ينبغي الا نمر عليه عابراً دون ان نفعل بمضمونه المرعب ، تصور نفسك في اليوم الآخر وانت امام الله يتفرج عليك الملايين . . . واذا بك مغلول اليدين ، حسبك الناس انك متحمس - في الحياة الدنيا - لقضيتهم السياسية مثلاً ، او لارشادهم او تعليمهم . . . واذا بك كذاب تبحث عن التأس . . . عن تسلم منصب ، تنتزع به تقديراً اجوف من اناس ، هم انفسهم ، يسخرون منك في اليوم الآخر . .

تصور نفسك في اليوم الآخر على النحو المذكور . . . واعد تحيل هذا الموقف مرتين او ثلاثاً . . . وقارن بين الحياة العابرة التي حننت الى تسلم منصب تافه ، فيها ، وبين الموقف في اليوم الآخر ، وقد افترضت على

رؤوس الاشهاد ... عندها ، اي ، عندما تعيد الى ذاكرتك صور الموقف في اليوم الآخر ... عندها ، ستنبه الى دائرة المرض النفسي الذي وشمك ... وستفعل الذكرى ... وستبذل ، من لحظة انتباهك ، محاولات جديدة للتخلص من اورام المرض المذكور ... ستغير سلوكك حتماً ، ... ستسحق هذه « الذات » او « الشهوة » او « الشيطان » .. وستنظفي امامك زخارف هذه الحياة ، وفي مقدمتها ، المنصب ، او الجاه ... او الرئاسة ... او العلو ... او الفوق ... او التأمر .

اذا اعدنا النظر الى زخرف البحث عن التراس ، واعدنا صور فضيحتنا على رؤوس الاشهاد في اليوم الآخر .. عندئذ سنقرر من هذه اللحظة ان نعدل عن سلوكنا ، واضعين نصب اعيننا قول النبي (ص) : (لا يؤمر احد على عشرة فيما فوقهم ، الا جيء به يوم القيامة مغلوله يداه ، وان كان محسناً) .

فان من يحن الى مركز ضئيل او خطر مع محبته للإصلاح ، يظل - كما قلنا في حديث سابق - نبياً للصراع .

لقد افترضنا انك ذو اهلية وكفاءة لتسلم منصب خطير او ضئيل ، سياسي او ثقافي او اقتصادي ، او سواه ، الا ان افراداً آخرين قد يفوقونك جدارة وكفاءة في ادارة المنصب المذكور ..

الصراع يبدأ من هذه الدائرة، فتتجاوز مع نفسك قائلاً : سأحاول الظفر برئاسة هذه المجموعة ، وسأحقق لذة داخلية حينما اتصدر هذه المجموعة ... سيخضعون لأوامري وتوجيهاتي ... وسيتردد اسمي على الالسنه ، في المجالس ، والشارع ، وفي كل مكان وستسمع كلماتي في الاذاعة والتلفزة ... وسيعجب بي فلان وفلانة ..

هذا الحوار يشكل مجرد حينن الى التراس والتأمر ... « اي : الدرجة الادنى من المرض الخبيث ... »

لكن قد يجسد المريض الباحث عن التراس ، هذا الحنين الى محاولات

عملية للظفر بالمركز الذي يجن اليه . . . سيتواطأ مع آخرين ، . . . وقد يريق ماء الوجه حيناً . . . قد يلجأ الى الكذب والافتراء والانتقاص من الافراد الذين يفوقونه كفاءةً أو يماثلونه . . .

هنا ، قد ينتهي دور احد طرفي الصراع « وهو » : المرض ، الذات ، الشيطان « ليسمح للطرف الآخر من الصراع ، بممارسة دوره أيضاً .

فهذا الباحث عن التراس والتامر والزهو والعلو يمتلك ، موقفاً فكرياً صائباً ، مثلما يمتلك نزعة خيرة نحو الآخرين ، . . . انه يجن ايضاً الى نشر القيم الخيرة التي يؤمن بها . . . انه يجب ان يحسن الى الآخرين . . . انه يجب ايضاً ان يخلص في سلوكه المتراس . . .

ولكن ، ما العمل ؟ وما هي الاستجابة التي سيصدر عنها حيال هذين الطرفين من الصراع ؟



غالبية الأفراد سيحاولون فك هذا الصراع والوصول إلى حل مؤقت لكنهم في الواقع لا يتخلصون من آثار الصراع ، بل يظل الصراع ضاربا في اعماقهم « بلا وعي في الغالب » سيتقدم هؤلاء النفس المخلص في موقفه الى تسلم ما يطمحون اليه من حب الرئاسة والعلو والسيطرة والزهو والمدح والاعجاب بهم . . سيذلون محاولات عادية او غير عادية لتحقيق هذا الهدف المريض .

هنا ، وفقاً لمبدأ الهامية الخير والشر سيدرك المريض بان سعيه نحو التامر والتراس اثر غير مشروع ، سواء اكان ذلك من حيث المفهوم العبادي للسلوك ، او المفهوم السوي بعامة . . . وسيشعر بالقلق من تفاهة نفسه التي تتظاهر امام الآخرين ، بانه لا يعني بالمنصب . . غير انه سيخفف شيئاً من قلقه ، ويحقق قسطاً من التوازن النفسي ، حينما يحاول اقناع نفسه بانه سوف يعمل مخلصاً من اجل القيم الخيرة .

بهذا النحو يحاول هؤلاء المرضى تحقيق التوازن الداخلي لشخصياتهم ،

وفك ازمة الصراع بين الشر والخير من خلال اخلاصهم في عملهم ، سدا
للفجوة الشريرة التي انطلقوا منها في سعيهم نحو التراس .

ولكن ، مثل هذا الحل للصراع بين الخير والشر ، يظل - كما قلنا - حلاً
موقتاً .. انه يخفف شيئاً من ازمة المرض ، لا انه مزيج للمرض .

والسر - في ذلك - واضح كل الوضوح ، هو : ان ما هو موضوعي قد
امتزج بما هو ذاتي .. ان ما هو من اجل الله قد امتزج بما هو من اجل
الشیطان « التراس ، المنصب ، الزهو ، التقدير الاجتماعي الخ » حتى لو كان
المتأمر محسناً ، حيث تغل يده يوم القيامة .

ان مجرد كون الشخصية التي تحب ان تكون رئيسة على الآخرين ، ...
مجرد كونها تحسن صنعاً ، لا يعفيها من مسؤولية العقاب الأخروي ، ما
دامت ، من حيث الباعث قد تمركزت حول ذاتها ، وبحثت عن السيطرة
والعلو والتحكم ، واخضاع الآخرين لشخصيتها ، ثقافياً أو سياسياً أو مطلق
السيطرة على الآخرين .

اذن ، حتى من يحسن صنعاً في مركزه الذي سعى الى تحقيقه ، سوف
لن يعفى من العقاب الأخروي ، ما دام عمله المحسن قد اقترن بباعث ذاتي
هو ، حب السيطرة وباللغة النفسية ، ما دام الباعث الذاتي والموضوعي قد
امتزجا في سلوكه ، حينئذٍ فان طابع « المرض » يظل هو السمة التي طبعت
شخصيته .

* * *

هنا ، ينبغي لفت الانتباه الى ان حب التراس او التأمر الذي حذرنا
النبي (ص) منه يظل معلماً واضحاً من المعالم الاجتماعية التي تظهر امام
العيان .

وانت حين تدقق النظر في مختلف المظاهر الاجتماعية التي
نحياها ، ... تجد ان حب التراس لا يقف عند حدود رئيس لدائرة أو
مؤسسة يتجاذب طرفيها رئيس ومرؤوس ، بل يتعدى ذلك الى مطلق السلوك

اليومي الذي تحياه مجتمعاتنا .

بمقدورك ان تدخل اية غرفة ، او صالة مثلاً ، يعمل في داخلها مجموعة من الأفراد . . . حينئذ ستجد حب التأمر ملحوظاً في سلوك هؤلاء الأفراد ، حتى ليصل الأمر مثلاً الى ان يقع صاحب القضية التي سلمها هؤلاء . . . يقع ضحية حب التأمر فيما بين موظفي الدائرة . . . قد تتعطل معاملة الرجل ، لمجرد كون القضية شكلية صرف ، لا تحتاج ال لغة أمره .

ولعل اخفى اشكال التأمر وغفلتنا الكاملة عنه ، هو ، هذا النمط من البشر المرضي ، المعجبين بذواتهم ، ممن يعانون انحطاطاً اجتماعياً أو داخلياً . . ثم جاءت بهم اقدار الحياة الى ان يتسلموا مهمات لا يتحملها واقعهم المتدني ، فإذا بهم يصدرون عن وجوه قبيحة مشوهة ، يعلوها التعالي الأجوف ، والزهو الفارغ ، ممتزجة بعيون زائغة في نظرتهم وتعاملهم مع الآخرين ، سواء اكان هؤلاء الآخرون ، موظفين لديهم ، او مجرد طرف من التعامل لا علاقة لهم بهذه الدائرة السياسية او الثقافية او الاجتماعية التي انتسب اليها هؤلاء المرضى . . .

ان وعينا الاسلامي بحقيقة الكائن الادمي ، وقدراته المحددة التي يتحرك من خلالها . . . ينبغي ان لا تنجح به الى ان يركب رأسه ، ويتعالي ويزهو ويتأمر . . . ينبغي الا يغفل عن انه من نطفة ، والى انه منته الى ان يصبح جيفة . . . ينبغي الا يغفل عن انه اذا قدر له ان يتسلم موقعاً فانه لن يحرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولاً . . . والى انه لو ظفر بمن يعجب بشخصيته العامة او بشخصيته السياسية او الثقافية . . فان هذا الاعجاب والمعجب به ، كلاهما لا قيمة حقيقية له قبال واهب النعيم . .

ان وظيفتنا الخلافية في الأرض ، تفرض علينا ان نعي حقيقة انفسنا ، اننا لا نملك لانفسنا نفعاً ولا ضرراً ولا صرفاً . . فقيم هذا الزهو وحب السيطرة والتعالي ، والاعجاب بالذات ، انه لمن السخرية حقاً ، ان يعجب المرء بذاته ، مع ان احساسه بحطه ذاته هي التي تدفعه الى ان يعجب

بها . . . وهل هناك مهزلة اشد من ان يعجب المرء بانحطاط نفسه؟؟

* * *

قال الامام الصادق (ع) (كان علي بن الحسين (ع) يمشي مشية كأن على رأسه الطير ، لا تسبق يمينه شماله) :

ان الامام علي بن الحسين (ع) ، وهو يمشي المشية المذكورة ، يظل افضل شخصية على وجه الأرض ، من الجوانب كلها ، من حيث العلم والتقوى والمنصب الذي اختارته السماء له .

وقد تسأل ، لماذا كان يمشي على تلك الهيئة التي لم يكن ، حتى الفرد العادي جداً ، من الناس يختارها لنفسه .

الرواية المذكورة تقول ، انه (ع) لم تكن لتسبق يمينه شماله .

وهذا يعني انه (ع) كان من الحذر والحشية والتخوف والتواضع ، الى الدرجة التي يخشى ، حتى لو كان يمشي على هيئة اعتيادية تعارف عليها البشر .

من حيث الدلالة النفسية لهذا النمط من الحركة التي يلحظها المشاهد لدى العادي من البشر ، من الممكن ان يأخذ اكثر من تفسير ، تبعاً لمعرفة المشاهد للشخصية من حيث صلتها بذاتها ، وبالأخرين ، وبالله سبحانه وتعالى .

ان ادنى تأمل ، ويقظة بواقع ما نحن عليه حيال الله والكون ، شريطة ان نتعمق في معرفة « الواقع » الذي يحيط بنا . . . ان ادنى تأمل للشخصية « من حيث كونها لا تملك لنفسها شيئاً » حيال « القوة » التي تمدها بالحركة « من حيث كونها تملك كل شيء » . . . ادنى تأمل لهذه الظاهرة . . . تدعنا ننكس رؤوسنا خجلاً من الضعف الذي نحن عليه .

لو شاءت السماء ان تتخلى لحظة عنا ، لتحولنا الى رميم ، او عدم ، او اي مظهر من المظاهر الخالية من اية فاعلية وحركة .

وازاء مثل هذا الضعف ، وانعدام الطاقة الذاتية في تحركنا ، ما عسى ان نصنع حيال تأملنا - ولو للحظة - امام تحركاتنا على هذه الأرض ؟

الامام زين العابدين (ع) ، كانت استجابته للظاهرة المذكورة ، تتمثل : في تلك المشية التي تشبه من ، كان على رأسه الطير ، لا تسبق يمينه شماله .

اما نحن فنمشي وكأننا خرقنا الأرض ، وبلغنا الجبال طولاً . . . انه لمن السخرية حقاً ، ان نواجه نماذج في مجتمعاتنا ، نواجهها في شارع ، أو مجلس ، او غرفة ، او لقاء عابر ، وإذا بنا نلحظ في سبيلنا هذا الفرد او ذاك دلالات من الكبر والزهو والاعجاب والخيلاء .

الامام زين العابدين (ع) يمشي ، كان على رأسه الطير ، لا تسبق يمينه شماله . اما نحن « وكلنا تافهون » ، فنمشي او نتحرك او نتحدث كأننا نحن على رؤوس الطير ، ويمينا تريد ان تسبق شمال الارض والجو . . .

لماذا ؟

الجواب عند الامام الصادق (ع) : (ما من رجل تكبر او تجبر الا للذة يجدها في نفسه) .

الذليل ، الصعلوك ، التافه . . . يعوض ذله ، وصعلكته ، وتفاهته ، يعوضها بهذا المظهر المتباهي امام اخرين ، انه لمن السخرية حقاً ان نواجه نماذج في الشارع ، او الصالة او الغرفة لا تملك لنفسها نفعاً ولا ضرراً ، لكنها مع ذلك ، تزهو وتتعالى وتتحذلق وتتماءل ، تمطط شفة ، وتحرك جفناً ، وتزيغ بصرأ ، وتشيح بوجهها عنك ، او تصطنع صمتاً ، أو تمارس حركة علو وتباه وكبر . . .

لماذا ؟

انها تحتل موقعاً اجتماعياً . . . هذا الموقع قد يكون سياسياً ، مثلاً . . . وقد يكون ثقافياً ، كان تمارس الشخصية مثلاً ، تسويد بعض الأوراق ، او تأليف بعض الكتب ، . . . ثم

تنشر او تذاع على مسمع ومرأى من الجمهور . . . وتكون استجابة هذه الشخصية على هذا النحو، من الحوار الداخلي ، « ثمة جمهور يقرأ كتابتي ، او يستمع اليها . . . اذن : فأنا متميز » طبيعي ، اغلب هؤلاء المرضى ، جديدون في موقعهم الثقافي ، او متطفلون ، او مراقبون ، أو ضحلون ، لا يملكون من تجربة العمل الثقافي ، الا الموقع الذي دفعهم الى الهاوية ، وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا .

المراقب ، يلتقي بين حين وآخر هذه النماذج . . . يجدهم في هذه المؤسسة او تلك . . . يعرفهم جيداً ، لكنه لا يملك الا ان يتألم ويضحك في آن واحد . . . انه يتألم حين يواجه نموذجاً من الصعاليك ، غفلوا عن واقعهم الذي لا يملك نفعاً ولا ضرراً . . . ويضحك في اعماقه ، مشفقاً عليهم ، رأينا حالهم . . .

والمثير للسخرية بنحو اشد هو ، ان هدف هذا المتصعلك هو ، انتزاع التقدير منك . في حين ان العكس تماماً ، هو الذي نستجيب له حيال هؤلاء المرضى ، اي ، انك ستحتقره في اعماقك ، بدلاً من ان تقدره على ذلك .

ان امثلة هذا السلوك ، تنسحب على السياسي ، والموظف ، والعامل ، وفراش الدائرة ، ورئيس المؤسسة ، والاستاذ والطالب والتاجر ويئات الخضروات والطبيب والشحاذ . . . ان ادنى تأمل ويقظة لواقع ما نحن عليه حيال الله والكون ، ينبغي ان يقتادنا لمعرفة انفسنا ، ووظيفتنا . . . ان ادنى تأمل لواقعنا ، ينبغي ان يدعنا ننكس رؤوسنا ، خجلاً من الضعف الذي نحن عليه ، حيال واهب القوى « الله » . . . ونكرر ، لو شاءت السماء ان تتخلى عنا لحظة ، لتحولنا الى رميم ، وعدم . . .

واذا كنا كذلك !! ففيم هذا الزهو والخيلاء والاعجاب بكائن خلق من ماء مهين ، . . . ونهاية لجيفة منتنة ، ووسطه يحمل الاوساخ؟؟

لقد سُئل (ع) عن ادنى الاحاد ، فقال هو : « الكبير » .

وقال (ع) عن الكبير انه « يكون في اشرار الناس من كل جنس » والى

ان المزهو والمتكبر لم يزهده ذلك الا سفالا ، . . .

فإذا كان الاعجاب بالذات بما يصحبه من كبر وزهو يجسد « من حيث السلوك العبادي » ادنى درجات الالحاد . . . ويجسد من حيث الدلالة النفسية أشد الناس سفالةً ، . . . حينئذ ما معنى ان نزهو ونتكبر ونعجب بانفسنا؟؟ هل ثمة ما يدعو الى الزهو بما هو سفال وحطة ودونية؟؟ . قد نزهو بما هو رفيع . . اما ان نزهو بما هو سفال ، كما قرر الامام الصادق (ع) ، فأمر يثير الاشفاق والسخرية . . . وانها لاحدى الكبر .

* * *

لنعد الى اسماعنا توصيات المشرع الاسلامي في حقل الطب النفسي ، او التربوي بعامه ، حتى نفيد منها في تعديل سلوكنا . . .

هذه التوصيات ، تشير بوضوح الى ان من يختال ويزهو ويتكبر ويعجب بنفسه . . . لا يمارس مثل هذا السلوك ، الا لذلة يجدها في نفسه ، والى ان ذلك لم يزهده الا سفالاً ، على حد تعبير التوصية الاسلامية . . .

وحتى توصيات الارض « وهي بمنأى عن السماء » ، ادركت هذه الحقائق التي لا يتجادل فيها اثنان ، من ان المزهو يعاني عقدة نقص في شخصيته المريضة . . .

ثم ، لتذكر بعد ذلك ان افضل الشخصيات على وجه الأرض ، هم ، أهل البيت (ع) كانوا - ومن جملتهم ، الامام زين العابدين - نموذجاً للتواضع . . . لقد ادركوا ان السماء والأرض ، وكل ما في الكون ، افاضة من الله لوحده . . . والى ان البشر شح من الافاضة المذكورة . . . ومن هنا لم يكن امامهم الا ان يتواضعوا لله . . . حتى ان الامام السجاد (ع) (كما لحظنا ذلك) كانت مشيته ، مشية من كان على رأسه الطير ، لا تسبق يمينه شماله .

اذن : فلتتحمل من انفسنا . . . نحن المرضى . . . نحن الذين لا قيمة لنا البتة قبال اهل البيت (ع) . . . لقد اودع الله فيهم ، العلم باوسع دوائر ، والقدرة باوسع دوائرها ، والسلوك : في سائر انماطه ، باوسع

دوائره . . . اودع فيهم كل ذلك . . . ثم : تواضعوا . . .

اما نحن ، فقد تكبرنا وزهونا وتجبّرنا . . . حسبنا اننا شيء مع ان هذا الشيء هو ، ذلة وسفالة .

اننا مدعوون لمراقبة سلوكنا ، وبذل شتى المحاولات لتعديله . . . سواء اكان ذلك في نطاق تحقيق الصحة النفسية التي تعني ، تحقيق توازن داخلي خال من التوتر والصراع في الحياة الدنيا . . . ام كان ذلك في نطاق الوظيفة الخلافية التي اوكلتها السماء الينا عبر هذه السنوات المحدودة التي تمثل تجربة واختباراً مدروساً ، لاجتيازه الى الحياة الابدية التي لا تسمح لتجربة جديدة في ميدان السلوك فهل من معتبر؟؟ .

التعصب :

قال الامام الصادق (ع) : [من تعصّب أو تعصب له ، خلع ربقة الايمان من عنقه] . . .

من هذا النص ، ندرك خطورة (التعصّب) . كما انّ الامام علياً (ع) حينما جعله شعبةً من دعائم (النفاق) ، على نحو ما لحظنا ذلك في صدر دراستنا ، . . . ألمح الى الخطورة المذكورة - كما هو واضح .

ونحن لا ينبغي ان نقف عند كل من النصين اللذين قدمهما الامام عليّ (ع) والامام الصادق (ع) ، وقفة التدقيق لتقسيم منطقي أو صورة فنيّة ، بل وقفة المتأمل لظاهرة نفسيّة بالغة الخطورة .

ففيما يتصل بالتقسيم الذي حدده الامام عليّ (ع) ، نلاحظ أنّ (النفاق) وهو احد شطري (الكفر) ، يمثّل حصيلة فكرية لموقف نفسي ، منتسب إلى دائرة المرض .

وهنا ، يحسن بنا ان نذكر المتلقي بما سبق أن اوضحناه مفصلاً في دراساتنا السابقة ، من أنّ المواقف الفكرية الملتوية (ونعني بها : الأفكار غير الاسلامية) تنبع أساساً من العصاب والمرض . وفي دراستنا لدعائم الكفر

والنفاق والايمان ، وشعبها ، وهي (قائمة) تتألف من (٦٠) ظاهرة سلوكية ، جعلَ الامام عليّ (ع) (٢٠) عشرين منها جذوراً للكفر ، و (٢٠) للنفاق ، (و ٢٠) للإيمان .

وفي حينه ، أوضحنا الفارق بين (الكفر) و (النفاق) مفصلاً ، حيث تحدّد الفارق من أنّ اصول العُصَاب الاول (اي الكفر) قائمة على (التخرج) من التعامل النفسي مع الظواهر . في حين أنّ اصول العصاب الآخر (النفاق) قائمة على التخرج في التعامل (النفعي) مع الظواهر .

وبمنا أن نُشير هنا ، إلى أنّ (التعامل) النفعي الذي يميّز (النفاق) ، يعني منذ البداية أنّ (التعصّب) سوف يكتسب دلالة غير موضوعية ، اي : استجابةً متحيّزة ، . . . إستجابةً شاذة لا تتسق مع طبيعة ما تحمله الظاهرة (موضوعة التعامل) من خصائص وسمات . . . إنها استجابة غير موضوعية .



ان سمة (النفاق) أساساً ، تحمل مضاعفاتٍ نفسيةً مركّبة ، لا أنّها وليدة خبرة مفردة أو بسيطة . فالشخصية التي تتحدث بلسانين مثلاً ، او تتحدث بلسانٍ وتتجاوز مع نفسها بلسانٍ آخر ، إنّما تنطلق (وليكن ذلك مثلاً في نطاق المتاجرة السياسية) من ظواهر كالحرص والطمع والتقدير الاجتماعي الزائف : وكلها ظواهر مرّضية كما هو واضح . إلا أنّ عملية (التقبّل) للمتاجرة ذاتها ، تحمل بدورها عَرَضاً مرّضياً آخر . بل إنّ بعض الباحثين النفسيين - كما اشرنا في مكان آخر من هذه الدراسة - حمل الشخصية المذكورة ، جملة من الأعراض التي تتراتب بعضها على بعض ، من نحو الحقد والغيرة والتقلب . . الخ ، وكأنها أعراض بالغة الخطورة .

إذن : نستخلص مما تقدّم ، ان (النفاق) - ومنه : التعصّب كما سيتضح ذلك لاحقاً - يظل إفصاحاً عن اعراض مركّبة ، لا أنّه عَرَضٌ مفردٌ بسيط . وهو مما يفسرّ خطورة التقسيم الذي لحظناه عند الامام عليّ (ع) حينما جعل التعصّب (شعبة) من (الحفيظة) في سياق شعب ثلاث هي :

الكبر ، الفخر ، الحمية ، وفيما جعلها جميعاً مندرجَةً ضمن دائرة (النفاق) .

أما الصورة الفنيّة التي قدّمها الامام الصادق (ع) (من تعصّب أو تعصّب له ، خلع ربقة الايمان من عنقه) ، فانها بدورها ، لا تقف عند حدود الاستعارة أو الرمز أو مطلق التعبير غير المباشر ، ... بل تنطوي على خطورة ما يحمله (التعصّب) من افرازٍ مَرَضِيّ ، ومفارقاتٍ فكرية تصل الى درجة خلع الإيمان من الشخصية ، اي : انفصامه تماماً من أعماق مَنْ يُسَمَّى نفسه (مسلماً) .

حيال هذه الخطورة ، يُمكننا أن ندرك سرّ التشدّد على ظاهرة (التعصّب) ، وحضرها . ومن ثم ، يُمكننا ان ندرك دلالتها المَرَضِيَّة البالغة الخطورة ، ما دمتا قد رَبَطْنَا بين الجذر المرضي لكل ممارسة يحضرها التشريع ، ويشدّد في المنع منها . . ، وبين طبيعة هذا المنع الذي يكتسب دلالةً شرعية .



بعمامة ، فلإن وقوفنا على ظاهرة (التعصّب) قد بلور موقف التشريع حياله .

فأولاً ، لحظنا طبيعة التشدد على حَظْرِهِ ، وثانياً ، لحظنا : انتسابه إلى المرض النفسي : فيما انتهينا الى أنّ وراء كل موقفٍ فكريٍّ ملتوٍ (وهو هنا النفاق والتعصّب جزءٌ منه) جذرٌ مَرَضِيّ .

ولكنّ متابعة النصوص الإسلامية ، تدلّنا على كشف المزيد من خصائص الظاهرة المذكورة (التعصّب) .

فلنقف عند بعضها في هذا الصدد .

قال رسول الله (ص) :

[من كان في قلبه حبةٌ من خردلٍ ، من عصبية ، بعثه الله يوم القيامة مع اعراب الجاهلية] .

ماذا نستخلص من هذا النص؟؟

لقد شدّد النص بنحو أكد على ظاهرة (التعصب) حينما حدّد حجم الظاهرة ، للدرجة التي وسّمها بأن (الحبّة) منها (حبة خردل) كافية لترتيب آثار الجزاء الأخروي على من يُمارسها .

بيد اننا ، خارجاً عن خطورتها التي تحدت تماماً أمامنا ، . . . يعيننا أن نتجه إلى تحديد طبيعتها ، وتحديد الأنماط والمستويات التي تفرز لنا دلالتها بوضوح .

وبأذن تأمل ، . . . نستخلص من النص المتقدم ، اكثر من دلالة تحدّها الفقرة القائلة : [بعثه الله يوم القيامة مع أعراب الجاهلية] .

ان الإشارة الى « أعراب الجاهلية » تعني بوضوح (من السوجهة التاريخية) الى (التعصّب) الذي يغلف أعماقهم .

على أنّ الامام امير المؤمنين علياً (ع) اوضح هذه الحقيقة في أحد النصوص ، حينما قال (ع) :

[ان الله يعذب ألسنة بالسنّة : العرب بالعصبيّة ، والدهاقين بالكبر ، والامراء بالجور . . الخ] .

واذن : تحدت دلالة (العصبيّة) بوضوح في أحد مصاديقها ، متمثلاً في الانتساب السُّلالي ، وهو واحدٌ من الامثلة التي قدمناها في صدر هذا الحقل من دراستنا .

ويهمنا ، تحديد الجذر المرضي لهذه الظاهرة ، ولسواها من الامثلة التي تستقطب مفهوم (التعصّب) .

إنّ التعصّب ، من خلال « السلالة » و « الجنس » و « العرق » و « الدم » ونحوها على تفاوت وتماثل هذه « الأصول » ، يظل منتسباً إلى جذرٍ مرضيٍّ متشابك الأعراض على نحو ما حددناه ، وعلى نحو ما حدده بعض الباحثين الأرضيين ، في حقلٍ متقدم من هذه الدراسة .

ويهمنا أن نشير أولاً الى أبرز الأعراض في هذه الظاهرة . والى موقع

الأنماط الأخرى من هذه الظاهرة ثانياً .

ولعل أشدّ السمات المرضية بروزاً في ظاهرة (الأصل) تتمثل في :
« الإحساس بالفوقية » .

و « الاحساس بالفوقية » - كما هو بينّ في لغة علم النفس المرضي - يظل متصلاً بشكلٍ أو بآخر بأحد أنماط (الذهان) الذي يواكبه الشعور بالعظمة ، او ما يضادها وهو الاضطهاد .

وإذا أخذنا بوجهة النظر الأرضية الذاهبة إلى ان (العصاب) خطوة نحو « الذهان » ، أو أنّ الفارق بينهما فارق في الدرجة لا في النوع ، . . حينئذٍ أمكننا أن ندرك خطورة مثل هذا الاحساس بالفوقية .

ومع اننا مقتنعون بأنّ (الاحساس) المذكور ، يظل ظاهرة عصابية صرفة ، إلا انها في الحالات الحادة تتأخم « الذهان » دون ادنى شك .

وحتى مع افتراض عدم المتاخمة للذهان ، فان تحسّس الشخصية بالفوقية يظل إفصاحاً عن شخصية متورّمة مهترّمة ، تمتدّ بجذورها إلى خبراتٍ مؤلّة مثقلة باحاسيس النقص ، فيما تستاقها هذه الاحاسيس (لا شعورياً) إلى التعويض عنها بما يضادها وهو : الاحساس بالفوقية .

كما ان احباطات الحياة (في المرحلة الراشدة) تساهم - دون ادنى شك - في تعزيز الاحساس المذكور ، ودفع الشخصية المريضة الى التماس احد الإنتهآت الاجتماعية الجاهزة التي لا تكلفها ايّ ثمنٍ من معرفة أو فن ، متمثلةً في البحث عن (الأصل) .

بيد اننا ، خارجاً عن الجذر المرضي المذكور ، لا يمكننا البتّة ، ان نعزل الظاهرة عن سيمتها المرضية ، ما دامت تمثل « إحساساً بالفوقية » يستوي في ذلك أن يكون الاحساس نابعاً من تجربة أرضية ، أو من التصوّر العبادي لها .

فالتصور الأرضي ، يقرّ بوضوح إلى أنّ الشخصية السوية تتعامل مع

« الواقع » : سواء أكان ذلك من خلال نظرتها إلى (الذات) أو إلى (الآخرين) الذين تنتسب (الذات) اليهم . إنها تنظر إلى (الذات) وإلى « الآخرين » من خلال معايير (الواقع) دون ان تخلع عليه حجماً أكبر من خصائصه التي ينطوي عليها، ودون أن تضخمه بتهويل الرؤى والتخيلات . فإذا تجاوزت الشخصية هذا المعيار ، حينئذ تكون قد وقعت في برائن المرض والعُصاب .

هذه الحقيقة - مثلما قلنا - تقرها التصورات الأرضيةُ جميعاً في شتى اتجاهاتها النفسية .

أما التصور الإسلامي ، فإنه يتجاوز المعيار المتقدم ، إلى معيار أشد واقعيةً ، وأقرب لصوقاً بحقيقة الكائن الأدمي . إنه لا يكتفي باقرار التعامل مع حجم الواقع بل يُطالب الشخصية بتضئيل نظرتها حول (الذات) ، وتحسيسها بالقصور حيال السماء .

وهذا التصور تحدثنا عنه مفصلاً في حقلٍ آخر من هذه الدراسة ، فيما لا حاجة إلى إعادة الكلام فيه .

* * *

وبعمامة ، فإن السمة المرصية لظاهرة (التعصب) من خلال (الأصل) ، تظل أمراً لا يختلف فيه اثنان .

والباحثون النفسيون - عادةً - يشددون على ظاهرة « الحركات القومية » التي ألفتها العصر الحديث ، ويشيرون بوضوح إلى (العصاب) الكامن وراء الشخصيات التي تتبنى الاتجاه القومي : أيًا كان هذا الاتجاه .

على أننا إذا تجاوزنا دائرة (العصاب) و(المرض) ، واتجهنا إلى الدلالة الاجتماعية . التاريخية لحركات التعصب القومي ، أمكننا أن نلاحظ بوضوح ما تألفه الحياة العربية المعاصرة من معاشة هذا الاتجاه المرضي ، فيما اقتادها (مع أنها على وعيٍ بحقيقة الفكر الإسلامي) ، إقتادها إلى الوقوع في مفارقات دينيةً ، أبسطها : هذا الانحراف عن الخط الإسلامي ، والجنوح نحو التيارات

المضادة ، عند مواجهة المواقف الحاسمة التي تفصل بين الايمان والكفر .

إنه ، من المؤسف حقاً ، أن يغيبَ عن ذاكرة الأنماط المتقدمة ، وضوح النصِ الاسلامي القائل بعدم الفرق بين العربي والاعجمي الا بالتقوى ، . . . وأن تغيب عن ذاكرتهم تجربةُ الميلاد البشري في انتسابه الى الأصل الواحد : الطين . وأن تغيب عن ذاكرتهم أسطورة الدم الخالص . وأن تغيب عن ذاكرتهم (حتى مع افتراض اسطورة الدم) أنّ الابحاث الحديثة قد انتهت إلى ان البُعد الوراثي والبيئي يظل - في شروطه العامة - خاضعاً للخصائص الفردية لا السّلالية ، إلّا مع افتراض بيئات خاصة محددة زماناً ومكاناً .

أقول : من المؤسف حقاً ، أن تغيب كل الحقائق المتقدمة عن ذاكرة هؤلاء المرضى الذين تقتادهم عقدة النقص الى التعويض عنها بمشاعر (التفوق) المهوم .

* * *

على اية حال ، فإن التصور الاسلامي للظاهرة ، كفيلاً من خلال توصياته المتنوعة ، بمسح هذه الاورام ، ونقل الشخصية من صعيد (المرض) الى (السوية) ، حينما يدها أولاً إلى الأصل السلالي الواحد ، وحينما يضع ثانياً (ألتقوى) - وهي السلوك السوي في ذروة انماطه ، معياراً للفضل . وحينما يردم ثالثاً مشاعر « الفضل » ذاتها عبر مطالبته بان تتحسس الشخصية بقصورها (بالقياس الى الآخرين) .

وهذا المعيار الأخير (ونعني به : تحسس القصور بدلاً من الفضل) يجسد العلاج المفرد لمحو كل آثار الذات وتورماتها ، فيما يدرّب الشخصية على أن ترى (الآخرين) افضل منها . وهو نفسه ، ينسحب أيضاً على (الأصل) الذي تنتسب (الذات) اليه .

وحصيلة القول : إنّ تجربةً واحدة ، كافيةً لتحسس الشخصية بمفارقات (التعصّب السلالي) ، وهي : تجربة عدم السجود لأدم (ع) ، فيما اقتاد

التشَبُّهُ الْمَرْضِيُّ الْبَاحِثُ عَنْ (الْأَصْل) : اقْتَادُ الشَّخْصِيَّةِ إِلَى تِلْكَ الْمَعَادِلَةِ الْمَتَوَرِّمَةِ ، أَوْ لِنَقْلِ : إِلَى ذَلِكَ الْقِيَاسِ الْمَرِيضِ : أَفْضَلِيَّةُ (النَّارِ) عَلَى (الطِّينِ) .

إِنَّ التَّشْرِيْعَ ، حِينَهَا حَظَرَ التَّعَامَلَ مَعَ (الْأَصْل) فِي نَمَطِهِ السَّلَالِيِّ ، فَلِأَنَّ هَذَا التَّعَامَلَ نَائِبٌ مِنَ الْجَذْوَرِ الْمَرْضِيَّةِ الَّتِي أَوْضَحْنَاهَا سَابِقاً ، وَلِأَنَّهُ يَقْتَادُ (مِنْ حَيْثُ الْبُعْدِ الْاجْتِمَاعِيِّ) إِلَى مَفَارِقَاتٍ لَا تَحْتَاجُ إِلَى التَّعْقِيبِ .

يَبْدُو أَنَّ التَّشْرِيْعَ - وَهُوَ يَرْسُمُ الْحَظْرَ الْمَذْكُورَ مِنَ التَّعَامَلِ - يَتَقَدَّمُ الْيَنَاءَ بِتَّعَامَلٍ مِنْ نَمَطٍ آخَرَ مَعَ (الْأَصْل) الْمَذْكُورِ .

وَلِنَقْرَأُ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ التَّالِيَةَ أَوَّلًا .

﴿ ... وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ .

وَلِنَقْرَأُ النَّصَّ التَّالِيَّ لِلْإِمَامِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ (ع) :

[الْعَصِيَّةُ الَّتِي يَأْتُمُّ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا ، أَنَّ يَرَى الرَّجُلَ شَرَارَ قَوْمِهِ خَيْرًا مِنْ خِيَارِ قَوْمٍ آخَرِينَ . وَلَيْسَ مِنَ الْعَصِيَّةِ أَنْ يَجِبَ الرَّجُلُ قَوْمَهُ . وَلَكِنْ مِنَ الْعَصِيَّةِ أَنْ يَعْينَ الرَّجُلُ قَوْمَهُ عَلَى الظُّلْمِ] .

وَهَمْنَا مِنَ النَّصِيِّنَ الْمُتَقَدِّمِينَ تَحْدِيدَ الدَّلَالَةِ الْمَرْضِيَّةِ وَالدَّلَالَةِ الصَّحِيَّةِ مِنْ خِلَالِ التَّعَامَلِ مَعَ (الْأَصْل) .

إِنَّ كَلَامًا مِنَ (الْآيَةِ) وَ (الْحَدِيثِ) يَطْرَحَانِ ظَاهِرَةً : (التَّعَارُفِ) وَ (الْحَبِّ) .

وَوَاضِحٌ أَنَّ (التَّعَارُفَ) يَشْكَلُ تَجْسِيدًا لِعَمَلِيَّةِ (التَّوَأْفُقِ الْاجْتِمَاعِيِّ) ... وَهَذَا التَّوَأْفُقُ سَبَقَ أَنْ أَوْضَحْنَا طَبِيعَةَ سَمْتِهِ الَّتِي تَتَّحَدُّ (السُّوِّيَّةِ) مِنْ خِلَالِهَا . فَالشَّخْصِيَّةُ السُّوِّيَّةُ - وَهَذَا مَا تُجْمَعُ عَلَيْهِ الْإِتْجَاهَاتُ جَمِيعًا - هِيَ الَّتِي تَحْقُقُ التَّوَأْفُقَ مَعَ (الذَّاتِ) وَمَعَ (الْخَارِجِ) وَعَمَلِيَّةُ التَّوَأْفُقِ الْاجْتِمَاعِيِّ تَجَسَّدُ التَّوَأْفُقُ الْأَخِيرُ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ .

وواضح أيضاً ، أنّ التشريع ، طالما يُلجَّ على التآصر النسبي في شتى خطوطه المتقاربة : الأقرب فالأقرب . حتى أن ظاهرة (الأرحام) مثلاً أو ظاهرة (القرابة) بنحو عام ، تحتل في ميدان الصلة ، والانفاق والتوارث ونحوها ، تحتلّ عناية خاصة من نصوص التشريع .

حتى إذا اتبعنا خطوة جديدة ، لحظنا أن العناية بالجار وتحديد المساحة العددية له مثلاً ، تأخذ نصيبها من العناية أيضاً . . . ثم نبتعد خطوة ، فنجد ظاهرة (الصداقة) مثلاً ، محكومة بالرعاية ذاتها . . . وهكذا . .

تلك جميعاً ، تُفصح عن أنّ خطأ محمداً يحوم التشريع عليه ، مشدداً على ضرورة العناية به ، بدءاً من العلاقة الأسرية في شأن تركيباتها ، مروراً بالأقارب ، فالجيران ، فالأصدقاء ، وانتهاءً الى العلاقة في أشكالها المتباعدة .

وهذا يعني أنّ (التآصر) بين الأدميين ، يتضخم حجمه بقدر تضخم الحجم البيئي في عناصره المتلاحمة . فالنسب مثلاً يشكل واحداً من العناصر . والجوار يشكل عنصراً آخر . والصداقة . تشكل عنصراً ثالثاً ، وهكذا وبقدر تلاحم هذه العناصر أو ابتعادها ، يتضخم او يتضاءل حجم (التآصر) . . .

وعندما يطالب التشريع بمراعاة هذا التآصر ، فإنه مفصح عن الحرص على تعميق الدلالة الانسانية بين الأدميين .

من هنا يجيء (الحب) الذي أشار اليه الامام عليّ بن الحسين (ع) (مؤشراً) للدلالة المذكورة : اي ، أنّ مراعاة (التآصر) سواء أكان نسبياً أم قيمياً كالصداقة ، إنما ينطلق من دلالة « الحب » الذي يشكل سمة الشخصية السوية .

إن (الحب) - كما فصلنا الحديث عنه في مكان آخر من هذه الدراسة - هو المعطى الوحيد لدلالة الانسان عبّر التصور الاسلامي لمهمة هذا

الكائن في علاقته بالآخرين : اي ، ان علاقة الفرد بالآخرين ، أو إفتقاره إليهم تتحدد في أن (يُحبهم) وأن يمدّ يد المساعدة إليهم . وخارجاً عن هذا (الحب) فإن الشخصية الاسلامية لا تُحس بالحاجة الى الآخرين ، بل تتعامل مع السماء ، وتتجه نحوها ، فيما لا يزيد بها الآخرون ألفةً باجتماعهم ، ولا يُحسّسها بالوحشة : إفتراقهم عن الشخصية .

نخلص من ذلك كله ، أنّ (الحبّ) في دلالة الانسانية ، هو المسوّغ لتشكيل ذلك النمط من العلاقة النسبية أو القيمة التي حدّدها الامام (ع) في غمرة حديثه عن (التعصّب) وتمييز السمة السوية عن السمة المرّضية منه .

* * *

إنه من المؤسف ، أن يغمى (الحب) في دلالة الاسلامية التي حدّدها الامام (ع) ، فيما تحوّل من خلال الافرازات المرّضية إلى (عصبية) ، الى مركّب نقص يتوسّل بالسلالة ، أو بالجنس ، أو باللون . . . أو . . .

من هنا ، تتسع دائرة (التعصّب) ، حتى لتشمل كلّ أنماط (الحبّ المرّضي) ، . . . أي تتجاوز دائرة (التعصّب العرقي) الى مطلق التعصّب الذي تفرزه الشخصية في استجابتها حيال هذا المثير أو ذاك .

وبكلمة أخرى ، إنّ الظاهرة المرّضية (التعصّب) ، تظّل في لسان النصوص الإسلامية موضع حظّ لكل أنماط السلوك ، يستوي في ذلك ان يكون التعصّب حيال الدم ، أو حيال اية قيمة من قيم الحياة المتنوعة .

فالانتساب لنادٍ ثقافي أو سياسي أو رياضي مثلاً ، . . . أو الانتساب لاقليم من أرض الله ، أو حتى الانتساب الى الامكانات الشخصية في مهاراتها العلمية أو الفنية مثلاً ، . . . كل اولئك ، حينها تتحدد استجاباتنا حيالها من خلال الافراز المرّضي ، . . . حينئذٍ تكون (مؤشراً) الى وقوعنا في (التعصّب) الذي يخلع ربة الايمان منا ، على حدّ تعبير الامام (ع) .

ولعلّ انفعال (العصب) مثلاً (وهو : انفعالٌ تشترك عدة منبهات على إثارته) فيما ينبغي الا يُخرج صاحبه عن الحق ، وفقاً لمقولة النبي (ص) في

هذا الصدد . . . يظلّ مجسّداً لواحدٍ من انماط الاستجابة المتعصبة ، أو لنقل :
مماثلاً لها ، في تحديد ما هو سويٌّ أو مرضيٌّ من الاستجابة . .

ومعيار (الحق) في الانفعال المذكور ، يظلّ إفصاحاً عن
(الموضوعية) و (الجيدة) ، قبال الاستجابة الشاذة التي لا تتسق مع طبيعة ما
تحمله الظاهرة من خصائص وسمات : كأن ترى الشخصية سلبية المجال
الذي تتحرك من خلاله ، خيراً من ايجابية الآخرين : يستوي هذا المجال أن
يكون مهارةً عقلية أو فنية ، تتمتع بها الشخصية المتعصبة ذاتها ، أو مؤسسة
اجتماعية أو ارضاً أو لغة أو قوماً تنسب إليهم .

(الصمت - الهذر)

وردت هاتان السمتان في قائمة السلوك التي قدّمها الامام
الصادق (ع) .

وصلة هاتين السمتين بنظرة الفرد عن ذاته من الوثاقة بمكانٍ كبير .
ف (الكلام) - بصفته ممارسة لفظية - لا يعدو كونه : إمّا تعبيراً عن حاجة
موضوعية يستدعيها الموقف كما لو اراد أحدنا أن يظهر احدى الحقائق ، واما
ان يكون تعبيراً زائداً عن الحاجة فحينئذٍ تعدّ مثل هذه الممارسة تعبيراً
(شاذاً) عن احساس الشخصية : كما لو ارادت مثلاً أن تلتفت انتباه الآخرين
إليها ، وهذا ما يفصح عن قمة (التورّم الذاتي) ، اي : ان الشخصية
تتحسس بنوعٍ من عدم « الجدارة » في (ذاتها) وتوزعها مشاعر النقص
والهوان وما إليها ، بحيث تتوسّل بممارسة (الكلام) : بغية التخفيف عن
احاسيسها بالضعف ، معوضةً آياه بما يحقق تأكيد الذات واستجلاب النظر
حياها ، وهذا كما لو تصدرت المجلس ، أو انفردت بالتحدّث مع الآخرين ،
أو استعرضت امكاناتها الثقافية ، وهكذا . . .

ريلاحظ ان النبيّ (ص) والامام السجاد (ع) ، ألمحا في بعض
توصياتهما العبادية إلى امثلة هذه الممارسات المرّضية ، وأشارا الى جملة من
النزعات المرّضية التي تطبع الشخص ، فقد ألمح النبيّ (ص) في عرضه

للسمات المذكورة إلى (حب الدنيا ، وحب الرئاسة ، وحب الطعام ، وحب النوم ، وحب الراحة ، وحب النساء) .

وقال السجاد (ع) في معرض حديثه عن الجذر التاريخي للسمات المرضية الثلاث (الكبير ، الحرص ، الحسد) ، مفرعاً منها :

[فتشعب من ذلك : حب النساء ، وحب الدنيا ، وحب الرئاسة ، وحب الراحة ، وحب الكلام ، وحب العلو ، وحب الثروة . . .]

ان هاتين القائمتين العياديتين اللتين تتحدثان عن جملة من الحاجات غير المشروعة ، أشارتا إلى (حب الكلام) و (حب العلو) فيما يرتبطان بموضوع حديثنا (الصمت) . . .

ف (حب الكلام) يقابل (الصمت) من حيث كون اولهما سمة سلبية والأخرى سمة ايجابية .

كما ان (حب العلو) يعني ما يصطلح عليه علم النفس الأرضي بـ (الدافع الى التفوق) ، حيث تجيء ممارسة (الكلام) واحدة من افرازات (الدافع الى التفوق) : كما هو واضح .

ان عالم النفس الأرضي قد لا يهتدي إلى اهمية ممارسة (الصمت) وانعكاساته في ميدان السلوك السويّ بقدر ما يُعنى باهتمامات من نحو : التفاؤل ، الانبساط ، الشجاعة ، الثقة ، الخ ، مع ان الامثلة المذكورة لا تكفي وحدها في تحقيق (السوية) ما لم تُستكمل بالتدريب على مجموعة من الممارسات اليومية التي شدد المشرع الاسلامي عليها ومنها :

(التدريب على الصمت) ، فالشخص من الممكن ان يدرّب (ذاته) على (الثقة) بها ، ومن الممكن ان يزيح (مخاوفه المرضية) بعلاج سلوكي هو : اقتحام المجالات التي اقترنت بمخاوفه ، ومن الممكن أن يتدرب على تحقيق ذاته واثبات جدارتها من خلال توصيات علماء النفس بان يقتحم المجالات الاجتماعية وإثبات هويته من خلال أهمّ الوسائل وهو : (الكلام) . غير ان (المريض) يقع في الآن ذاته في احدى حياثل (الذات)

والتمحور حولها : اي ، انه في غمرة محاولته التخلص من احدئى السمات المرصية (الخوف ، الاحساس بالنقص ... الخ) ، إذا به يقع في سمة سلبية اخرى هي (التمرکز حول الذات) ، انه في غمرة اهتمامه بالكلام المصطنع (الزائد عن الحاجة) ، سيقع دون ادنى شك في دائرة (ذاته) محاولاً ابراز شجاعته وثقافته ومهاراته بعامّة ، بل يصل الى درجة الاحساس بالحاجة الى (السيطرة والتفوق) وهما على صلة بالنزعة (العدوانية) وبالنزعة (الانانية) كما هو واضح .

إذن : لا مناص من مراعاة جوانب (الاستواء) في كل اشكالها لدى الشخصية ، ومنها : ممارسة (الصمت) التي تعدّ ابرز علاج سلوكي لتدريب الشخصية على (التنازل عن الذات) وهو امرٌ لا يتنافر مع التدريب على مواجهة الآخرين وإثبات الجدارة الذاتية ، لان اثبات « الجدارة » لا تتحقق بمطلق المواجهة الجريئة بقدر ما تفرضها سياقات خاصة تحدنا عنها في حينه .

المهم ، ان التوصيات العيادية في الاسلام تشدد على ظاهرة (الصمت) بنحو لا تندب اليه الا اذا كانت الضرورة تفرض ذلك مثل : تبليغ رسالة الساء ، وتوضيح الحقائق المختلفة ، ومساعدة الآخرين بما تتطلبه من ممارسة للكلام أو لغيره من الممارسات . وخارجاً عن ذلك ، فان ممارسة (الصمت) تظل موضع تشدد التوصيات الاسلامية ، ومنها مثلاً :

[الصمت بابٌ من ابواب الحكمة] [الصمت يكسب المحبة] [امسك لسانك فانها صدقة تصدق بها على نفسك] [النطق راحة للروح ، والسكوت راحة للعقل] [بكثرة الصمت تكون الهيبة] [من كثر كلامه كثر خطؤه]

ان هذه التوصيات تعدّ وثائق بالغة الأهمية من حيث التدريب على اكتساب سمات (الاستواء) عند الشخصية ، فهي تعرض لجملة من الحاجات التي تحقق (التوازن) في حالة إشباعها من نحو : (الحاجة الى الحب) و (الحاجة الى التقدير) وسواهما .

لقد قرّرت احدئى التوصيات : ان (النطق) راحة للروح ، وان

(الصمت) راحة للعقل . وادنى تأمل لهذه التوصية العيادية ، ندرك بان اشارتها إلى ان (النطق) راحة للروح ، يتمثل في اكثر من ظاهرة ، منها :

ان (الكلام) يعد وسيلة علاجية هي (التفريغ) عن الاعمق ، وإلى ان هذا التفريغ قد يكتسب حيناً طابعاً ايجابياً وقد يكتسب حيناً طابعاً سلبياً فمثلاً لو افترضنا ان احداً منا يحمل مخزوناً علمياً أو مهارة فنية فان محاولة إبراز هذا المخزون او المهارة سيحقق إمتاعاً نفسياً لحامله وهو : « تأكيد ذاته » . بيد ان هذا (التأكيد) لا قيمة له في نظر الاسلام ما دام حائماً على مجرد (ابراز الذات) اي انه تعبيرٌ مَرَضِي عن الشخصية . وبالرغم من ان مثل هذا التعبير بـ (الكلام) عن المهارة المذكورة ، يحقق (امتاعاً) نفسياً ، الا ان هذا الامتاع سيواكبه - من جانب آخر - فقدانٌ للامتاع ايضاً ، اي : سيتم هذا الامتاع على حساب (توتر) من غط آخر يصيب الشخصية ، فالباحث عن تأكيد ذاته لا يقر له قرار حتى يتم بالفعل تحقيق الهدف وهو : ابراز امكاناته أو اقترانه بالتقدير من قبل الآخرين ، وهو امرٌ من الصعب ان يتحقق في مطلق المواقف ، وهو يشبه البحث عن المال أو الموقع الاجتماعي الذي لا يكاد يتحقق الا ويتطلع الشخص الى مزيد من الاشباع ، بحيث يظل (متوتراً) بدلاً من ان يحقق (توازناً) في داخله . علماً بان قدراً من « الامتاع » قد يلتمسه الشخص في موقف محدد : كما المحت التوصية الاسلامية في ذهابها إلى ان « النطق راحة للروح » إلا انه إمتاعٌ ضئيل القيمة بالقياس إلى (الامتاع العقلي) ، فهذا الاخير يظل اشد فاعلية من امتاع الروح : ما دما قد اوضحنا (في القسم الاول من هذه الدراسة) بأن (الامتاع الموضوعي) اشد فاعلية من (الامتاع الذاتي) وإلى ان التدريب عليه يستل « النفور » تدريجاً عن الامتاع الذاتي .

وحين نتجه الى سائر التوصيات ، نلاحظ بُعداً جديداً من مبادئ الصحة النفسية التي يحققها (الصمت) في هذا الصدد . لقد قالت التوصية [من كثر كلامه كثر خطؤه ، ومن كثر خطؤه قل حياؤه ، ومن قل حياؤه قل ورعه ومن قل ورعه : مات قلبه] .

هذه التوصية تدلنا على مدى الدقة التي انطوت عليها ملاحظة الامام (ع) العبادية لهذا الجانب . فقد وصلت التوصية بين كثرة الكلام وبين [موت القلب] ، اي بين (الكلام) وبين (النزعة العدوانية) و (الانحرافية) اللتين يجسدهما (موت القلب) ، فالقلب الميت - في تصوّر علماء النفس - اما ان يتجسّد في: فقدان حسّ المسؤولية (وهو سمة الشخصية المنحرفة اجتماعياً - السيكوباتية) أو في بروز النزعة (العدوانية) فيه ، وهو ما لا يحتاج الى التعصب .

اما التوصية الثالثة فتشير الى ان « (الصمت) يكسب المحبة » ، . . . ومن الواضح انّ علم النفس الأرضي يقرّ بأن الشخصية السوية هي التي (تُحِبُّ وتُحَبُّ) ، وما دام (الصمت) يستجرها إلى انتزاع (المحبة) من الآخرين ، فحينئذٍ تحقق الشخصية ابرز سمات (الاستواء) في سلوكها ، طالما ندرك بان الكلام بما يستتليه من عرضٍ للعضلات ، وبما يواكبه من (جدال) أو تجريح : في شأنه ان يترك لدى الحاضرين استجاباتٍ غير وديّة نحو أن تنفر من عدوانه اللفظي أو تتبرم من استعراض عضلاته ، أو تحسده على ذلك الخ . . .

اما التوصية الرابعة فتتحدث عن (الهيبة) لدى شخصية الصامت . ومن الواضح ان (التقدير الاجتماعي) الذي يشكّل احد الدوافع الملّحة في التركيبة البشرية (في جانبها السويّ الذي تحدثنا مفصلاً عن سماته ، وليس في جانبه الأرضي الذي تطبعه سمة الشذوذ) ، . . . هذا (التقدير) المتمثل في النظرة الايجابية للذات ، سيحقّقه (الصامت) : نظراً لعدم اقتران الصمت بما يثير السخرية او الكراهية ، وبذلك تحقق الشخصية (توازنها الداخلي) في هذا الموقف .

على آية حال ، فان (الصمت) بالنحو الذي المحنا إليه ، يوفّر للشخصية (توازناً) داخلياً تنأى به عن كل المنبهات التي تستجر « التوتر » ، فيما يتسبّب عن ممارسة ضده وهو (الكلام) ، أي انّ (الصمت) يجسّد سمة

(سوية) للشخص ، وبعكسه يظل (الكلام) سمة (مَرَضِيَّة) اذا كان ذلك
بنحوه الزائد عن الحاجة .

* * *

ولعل (الجدال) - وهو ابرز الممارسات الكلامية - يظل المظهر المَرَضِي
الذي لا تكاد مجتمعاتنا تخلو من مفارقاته ، فيما يتطلب الوقوف عند معالجة
هذه الظاهرة .

السّمات الإجتماعيّة

الجدال

لا يكاد يخلو لقاء واحد من اللقاءات الاجتماعية من ظاهرة مألوفة لدى الغالب من الافراد ، الا وهي ، ظاهرة الجدل او التخاصم او المراء ، سواء اكانت هذه الظاهرة تتصل بمسائل سياسية او فكرية او شؤون عامة ، وقد يخيل للبعض ان احتدام النقاش مثلاً ، يتطلبه الموقف السياسي او الفكري او الأخلاقي ، بحيث لا تتبلور جوانب القضية المبحوث عنها ، ولا تتضح بجلاء ما لم يواكبها نقض وابرار ، وأخذ ورد ، وتطويل وتمطيط . . . الخ .

والحق ، ان ما نألفه من امثلة هذا السلوك ، يظل موسوماً بطابع مرضي ، لا يكاد ينتبه اليه هذا المناقش او ذاك ، كما ان غمطاً آخر من سلوكنا ، يظل محتفظاً بطابعه السليم دون ادنى شك . . . الا ان التمييز بين ما هو مرضي وبين ما هو سليم ، يظل من الصعوبة بمكان ، فنحن - من جانب - مطالبون بان « نجادل » بالتي هي احسن ، حتى يتحول من بيننا وبينه عداوة الى ولي حميم ، ولكنتنا - من جانب آخر - مطالبين بترك الجدل والمراء والخصومة ، لانها - وفقاً لنصوص تربوية سنقف عليها - تقتاد الى الوقوع في برائن الأمراض النفسية . . .

والسؤال هو : كيف نميز بين غمطي « الجدل » : الجدل الذي يحول الفرد الى شخصية مسالمة ، مفعمة بالحب ، ثم الجدل الذي يحول الفرد الى شخصية عدوانية ، ملأى بالحقد والكراهية .

ان التمييز بين هذين النمطين من النقاش والجدال ، يكتسب اهمية بالغة ، حين نأخذ بنظر الاعتبار ، ان هدف المناقش هو : تثبيت موقف اسلامي في قضية سياسية او فكرية او اقتصادية نعى بها جميعاً . . وبكلمة اخرى ينبغي ان نتعرف على (أخلاقية) الموقف السياسي والفكري الذي نصدر عنه ، وصلة هذه الاخلاقية بمعايير السلوك الصحي والمرضي في ضوء ما يقدمه الاسلام وعلم النفس العيادي أيضاً ، من مبادئ في هذا الصدد .

* * *

يقول الامام (ع) [اياكم والمراء والخصومة . فانها يمرضان القلوب على الاخوان ، وينبت عليهما النفاق] .

في هذه التوصية التربوية المح الامام (ع) الى سمة هي « المرض » ، ويعني به ، المرض النفسي كما هو واضح ، كما المح الامام (ع) الى ظاهرة « النفاق » وهي ، ذات طابع مرضي خطير تتميز به هذه الشخصية او تلك ، فتستظهر شيئاً ، وتخزن في اعماقها شيئاً آخر قائماً على الانتهازية والنفعية وسائر اشكال التمركز حول الذات وحاجاتها المريضة .

ولتتقدم بنموذج من السلوك في هذا الصدد ، لنفترض ان زيداً وعمرواً ، قد اجرى بينهما هذا الحوار :

[قال زيد : ايها افضل الجهاد الاصغر وهو ، الذهاب الى المعركة وقتال العدو ؟ ام : الجهاد الاكبر ، وهو جهاد النفس ومغالبة الهوى ؟

قال عمرو : كلاهما مفروض على الشخصية الاسلامية .

قال زيد : سألتك عن افضلها ، وليس عن مفروضية كليهما .

قال عمرو : يبدو انك قاصر في تفكيرك .

قال زيد : بل انت القاصر في تفكيرك ، حيث لم تستوعب سؤالى .

قال عمرو : بل انت الذي لم تستوعب اجابتي . .

هنا بدأ التوتر والتأزم في ملامح كل من زيد وعمرو ، ولكنهما سيطرا

على الموقف ، فقال زيد موجهاً كلامه الى عمرو مصطنعاً مشاعر الود لكنه محترق من الداخل .

لم يصل سمعك ، ان النبي (ص) ارسل جيشاً الى احدى جبهات القتال ، ولما رجع الجنود قال لهم ، مرحباً بكم قضاوا الجهاد الاصغر ، وبقي عليهم الجهاد الاكبر ، فقيل : يا رسول الله : ما الجهاد الاكبر؟؟ قال : جهاد النفس .

ألا تستخلص من هذا ان جهاد النفس هو افضل ؟

قال عمرو : لم اكن اتوقع ان تبلغ بك ضحالة الادراك الى هذه الدرجة ، بحيث تستخلص من مجرد عبارة « الجهاد الاكبر » افضليته على الجهاد الاصغر ، مع ان الجهاد في سبيل الله يفضي الى ان يضحي الفرد بحياته ، في حين ان جهاد النفس لا يتطلب اكثر من تأجيل بعض الحاجات غير المشروعة . . . على اية حال ، من المؤسف ان تكون بهذا القدر من السطحية بحيث تتعامل مع ظواهر الالفاظ دون ان تنفذ الى بواطنها .

قال زيد : من المؤسف جداً أن تتهمني بعيب هو في الصميم من تفكيرك ، حيث فاتك ان تميز بين المواقف : فاتك ان تقول : ان بعض المواقف يستدعي الذهاب الى المعركة ، وبعضها يستدعي البقاء داخل الساحة الاجتماعية .

قال عمرو : فاتك انت ايضاً أن تدرك بان العمل في آن واحد على الجبهتين جميعاً : العسكرية والنفسية هو المقصود من كلمة النبي (ص) .

قال زيد : لماذا تكذب على النبي (ص) ، وتعمل برأيك في استخلاص المقصود . . . النبي (ص) قال للجنود بعد رجوعهم : مرحباً بكم قضاوا الجهاد الاصغر وبقي عليهم الجهاد الاكبر . . . ولم يقل لهم : اعملوا في الجبهتين جميعاً ، فهذا على حدة وذاك على حدة . . . الجبهة ، لا مجال فيها للتدريب على السلوك . . . المقاتل يعنيه ان يقتل او يُقتل ، للظفر باحدى الحسينين .

قال عمرو : ما المانع من ان يعمل المرء في الجبهتين : العسكرية والنفسية ، بحيث يحارب العدو في نفس اللحظة التي يحاول من خلالها : السيطرة على بعض شهوراته ، ان لا يهرع الى الغنيمة ويتخلى عن موقعه مثلاً ، او ان يؤثر الجرحى على نفسه مثلاً ، او ان يقتنع بقوت ، اقل من سواء مثلاً ؟ اليس كل هذه الانماط من السلوك تعد جهاداً نفسياً في غمرة الجهاد العسكري ؟ اذن : كم كنت قاصراً في تفكيرك حين تخيلت ان جهاد النفس له موقع خاص ، وجهاد العدو له موقع آخر .

قال زيد : القصور في تفكيرك وليس في تفكيري . . . ترى ، كيف يستطيع الجندي ان يمارس تدريباً اخلاقياً في ساحة المعركة ، ما لم يسبقه تدريب على السلوك الاخلاقي خارجاً عن ساحة المعركة ؟ .

قال عمرو : لم اتصورك بهذه الدرجة من الغباء . . . الم تسمع قول النبي (ص) للجنود بعد رجوعهم ومطالبته بالجهاد الاكبر ؟ فلو كان الجهاد الاكبر وهو جهاد النفس مسبقاً بجهاد العدو ، لما قال لهم : بقي عليكم الجهاد الاكبر . . .

قال زيد : عجباً ، تتهمني من جديد بعيب هو من ابرز عيوبك « وهو الغباء » ، هل يعني قول النبي (ص) بضرورة الجهاد النفسي ، ضرورة كونه بعد الانتهاء من الجهاد العسكري ؟ الغريب ، انك تتهمني بانني اتعامل مع ظواهر الالفاظ ، في حين انت الذي تتعامل (بسطحية) مع الالفاظ ، وتجمد عليها دون ان تحرك جانباً من نشاطك العقلي ، ينبغي ان تفهم ان توصية النبي (ص) لم تكن الا مجرد ثؤذج لضرورة الجمع بين جهاد النفس وجهاد العدو . . .

قال عمرو : يا للغرابة !! أنت تأخذ افوالي نفسها ، وتبيعها علي ، الم اقل لك منذ البداية : ان كلاً من جهاد النفس وجهاد العدو ، مفروضان على الشخصية ؟ .

قال زيد : ولكن ، سألتك عن افضلها ، وليس عن مفروضية كليهما] .

ان القارىء مدعو الى ملاحظة الحوار المذكور بين زيد وعمرو . . حيث انتهى النقاش بينهما من نفس النقطة التي بدأ النقاش فيها ، فالأول يسأل عن ايها افضل ، جهاد النفس ام جهاد العدو ، والآخر يقر بضرورتها ، لكن الاول يقر - خلال النقاش - برأي زميله ، كذلك الثاني ، يقر - من بعض السياقات افضلية الجهاد العسكري او النفسي - برأي الأول لكنهما معاً ينتهيان من حيث بدءا عبر جدال يشوبه شيء من العقم حيناً ، وشيء من النظرة الصائبة حيناً ثانياً ، وشيء من التوتر والتأزم حيناً ثالثاً ، ثم اعتداء احدهما على الآخر حيناً رابعاً . . . ، ثم افتعال مواقف الود حيناً خامساً . . . ثم افتراقهما على قطيعة بينهما في حالات اخرى . . والذي يعنينا من هذا كله ، أن نخلص الى ان الجدال يستلي - كما سنحدثك مفصلاً - انماطاً من السلوك المرضي الذي تحذرنا التوصيات منها .

اذن فـ « الجدال » المنهي عنه كان ملحوظاً في حوارهما ، كان كلاهما على وعي بان الجهاد الاصغر وهو : حمل السلاح ومقاتلة العدو ، لا ينفصل في واقعه عن الجهاد الاكبر ، وهو تربية النفس وتدريبها على السلوك الاسلامي الصائب ، غير ان المتحاورين ، افسدا جو المناقشة حينما اتحما قضية « الذات » في الموضوع ، كان كل من المتحاورين يتهم الآخر بالغباء والسطحية ، وكان هذا الإتهام « وهو نابع من حب الذات » سبباً في دورانها حول حلقة مفرعة من النقاش بدأها من نقطة معينة ، وانتهيا الى نفس النقطة .

اما الحوار الجديد الذي ننقلك الآن اليه ، فلا يدور في حلقة مفرغة ، بل ينبع من جهل احد المتحاورين بالموضوع ، لكنه بسبب من هذا الجهل المتمتج بحب الذات ، أفسد المناقش جو الحوار ، وكانت النتيجة هي : القطيعة بين شخصين متحابين في الله . . . واليك الآن هذا الحوار :

قال زيد : كنت مشتركاً في مؤتمر اسلامي معين ، وانتهى المؤتمر الى نتائج ايجابية .

قال عمرو : لكنني سمعت ان المؤتمر لم يكن كذلك ، حتى ان المشتركين بسبب من عقم الجلسة ، انسل الواحد تلو الآخر ، وغادر القاعة .

قال زيد : كلا ، . . . كانت الجلسة مثمرة وممتعة في آن واحد وبخاصة ان « خالداً » المعروف بنكاته ، كان يرطب القاعة بين الحين والآخر بنكاته ودعاباته ومزاحاته المختلفة .

قال عمرو : من المؤسف أن « خالداً » وسواه ، لا يملكون وعياً اسلامياً بحقيقة « المزاح » . ان المزاح - في حقيقته - تعبیر لا شعوري عن نزعة عدوانية ، فالمزاح في كثير من حالاته يحمل كراهية خاصة نحو الآخرين ، وبما ان الاعلان عن هذه الكراهية يعد امراً غير معقول من الزاوية الاجتماعية ، حيثئذ يضطر الشخص الذي يحمل كراهية في اعماقه ، الى قناع يتستر به في افراز مشاعره العدوانية ، وهذا القناع هو « المزاح » ، بصفة ان « المزاح » مقبول اجتماعياً ، ولا غبار عليه ، . . . وعندها تمر هذه النزعة الشريرة بسلام ، دون ان يحس بها الآخر .

قال زيد : « وهو شخص متورم الذات ، عاشق لذاته ، متعالم ، قد تلقى جديداً ورقة علمية زائفة ، حسب انها تدل على علم صاحبها » قال هذا المتعالم وهو زيد مخاطباً عمرواً :

انت مخطيء في ذهابك الى ان « المزاح » تعبیر لا شعوري عن النزعات العدوانية ، انه على العكس ، يدل على نظافة الممازح ، ومحبة للآخرين .

قال عمرو : هناك نمطان من المزاح ، احدهما : كما تقرر واما النمط الآخر ، فهو المنهي عنه شرعاً .

قال زيد : كلا ، المزاح بشكل عام هو : امر مندوب اليه شرعاً . . نعم ، قد تكون هناك حالات شاذة ، يلجأ الممازح من خلالها ، الى استخدام الفاظ نابية ، ثم : ما هو دليلك على ان المزاح - كما تزعم - تعبیر عدواني في

اشكاله التي نألفها في مجتمعاتنا؟ برهن على ذلك بنص مأثور عن اهل البيت (ع) .

قال عمرو : ان الامام زين العابدين (ع) قرر بوضوح قائلاً : المزاح هو السباب الاصغر ، وانت - يا زيد - على احاطة بان المقصود من « السباب الاصغر » ، هو ، الصورة المصغرة من السباب العلني الذي قلت عنه ، بان بعض الممازحين الشواذ يلجأون اليه .

قال زيد ، من يقول ، ان هذه الرواية ، صحيحة من حيث السند ، فلعلها موضوعة ، مختلقة .

قال عمرو : « وهو متأكد تماماً بان زيداً الذي طالبه بتحقيق سند الرواية ، لا يفقه هذا الجانب المتصل بتحقيق السند ، حيث لا علم له بالحديث ورجاله ، لكنه - كما هو شأن غالبية الجهلة الذين يطرق سمعهم ان الحديث قد يكون بعضه معتبراً وبعضه غير معتبر ، ويجسب حينئذ ان الرواية التي لا يفقهها لا بد ان تكون مختلقة مثلاً » ، قال عمرو مخاطباً زيداً الجاهل : لماذا تحسب ان هذه الرواية مختلقة ، علماً بأن هناك روايات كثيرة ، تنهي جميعاً عن المزاح ، حيث يقول بعضها : المزاح يورث الضغينة ، وبعضها يقول : ما من شخص يمزح الامج من عقله مجة ، وبعضها يقول : لا تمازح فيجتراً عليك الخ ..

قال زيد : في تصوري ، ان هذه الروايات جميعاً : اما مختلقة او انها ناظرة الى المزاح الشاذ الذي يلجأ اليه البعض ممن يستخدم الكلمات النابية في المزاح ، اما المزاح في صورته الغالبة فهو مستحب ، مندوب اليه كما قلت لك .

قال عمرو : العكس هو الصحيح تماماً . . المزاح بشكل عام تعبير عدواني او سباب اصغر كما قرر الامام (ع) . لكنه في بعض حالاته ، يكون « هادفاً » . ومعبراً عن نزعة مسالمة يطالبنا الاسلام بها ، ولذلك ، نجد ان ائمة أهل البيت (ع) يشترطون على الممازح ان يلجأ بعض الاحيان الى

ادخال السرور على قلب اخيه المؤمن ، فيمازحه ، مستهدفاً من ذلك مسح الكآبة والغم من اعماقه ، فيكون المزاح حينئذ وسيلة خيرة الى جانب الوسائل الاخرى التي ينبغي على المؤمن ان يستخدمها لكي يدخل السرور على اخيه المؤمن وكم هو الفارق بين شخص يستعرض عضلاته الذاتية من خلال المزاح حتى يلفت انتباه الحاضرين ، اليه ، وبين شخص يلجأ الى المزاح لهدف موضوعي - وليس لهدف ذاتي [.

الى هنا ، فان زيدياً الجاهل ، بدأ الاحتقان في وجهه ، كما ان عينيه زاغتا ، وامتلأتا حقداً وغضباً على عمرو الذي استطاع بمحض آخري ان يرد على زيد ويثبت امام الحاضرين جهل هذا الشخص المتعالم لكن هذا المتعالم لم يستطع ان يكبت غضبه ، فانها على عمرو الذي يكبره سناً وعلماً ، بتهمة انه جاهل ، لا حظ له من العلم والتجارب الخ

هنا اضطر عمرو الى ان يقطع الحوار ، ملتزماً بتوصيات أهل البيت (ع) بالأعراض عن الجاهل ، وعدم الجدال والمصاراة ، لان استمرار مثل هذه المناقشة غير الموضوعية تزيد من حدة التوتر بين صديقين يجب احدهما الآخر لكن ، بسبب من الجدال ، انتهى الأمر الى شبه قطيعة بين الطرفين ، بخاصة الطرف الجاهل الذي دخل المجلس وهو يحتل سمعة اجتماعية وعلمية زائفة ، لا يمكنه ان يتنازل عنها وهو محب لذاته ، عاشق لها ، مما اضطره الى قطع الصلة بصديقه ، ولولا ان عمرو كان محتفظاً بتوازنه النفسي ، لانتهى الحوار الى شتائم متبادلة بين الاطراف ، لا تتسق أبداً مع السلوك السوي فضلاً عن السلوك الاسلامي الذي يعد نموذجاً أوحد للسلوك البشري .

ويحسن بنا ان نقرأ الآن هذه التوصيات التربوية التي يقدمها النبي (ص) وأهل البيت (ع) في هذا الصدد :

١- [اياكم والمراء والخصومة ، فانها يمرضان القلوب على الاخوان ، وينبت عليهما النفاق] .

٢ - [اربع يمتن القلب : الذنب على الذنب ، وكثرة مناقشة النساء ، وممارسة الاحمق ، تقول ويقول ، ولا رجع الى خير . . .] .

٣ - [اياكم ومسارة الناس ، فانها تظهر العدة ، وتدفن الغدة) .

٤ - [ان الشيطان ليوسوس للرجل ، ويناجيه ، ويقول : ناظر الناس في الدين كيلا يظنوا بك العجز والجهل] .

٥ - [. . . فانها تشغل القلب عن ذكر الله ، وتورث النفاق ، وتكسب الضغائن ، وتستجيز الكذب] .

٦ - [من لاحى الرجال ذهبت مروءته] .

٧ - [لا يمارين احدكم سفيهاً ولا حليماً ، فانه من ماري حليماً اقضاه ، ومن ماري سفيها ارداه] .

٨ - [لا تمارين العلماء فيرفضوك ، ولا تمارين السفهاء فيجهلوا عليك] .

٩ - [من نازع في الرأي وخاصم ، شهر بالحمق] .

١٠ - [ثلاث من لقي الله بهن دخل الجنة . . . ترك المرء وان كان محقاً] .

هذه التوصيات التربوية لأهل البيت (ع) ، تعرض لمجموعة من المفاسد التي تترتب على ما نألفه من « جدال » فيما بيننا في غمرة مناقشاتنا اليومية لمسائل تتصل بشؤون الحياة . . . انها تحذرنا من الجدال حتى لو كان احد الاطراف عالماً ، عاقلاً ، فان ذلك يؤدي الى الوقوع في النبذ والاهمال وسقوط الشخصية المجادلة ، بل حتى لو كان المجادل يتحدث في حق ، وكان الحق بجانبه ، فان السوية النفسية تفرض عليه ان يترك الجدال ، تحاشياً للمفاسد التي سنبدا بتوضيحها الآن .

* * *

المفاسد ، او الاعراض المرضية التي تترتب على « الجدال » في ضوء

١ توصيات أهل البيت (ع) ، يمكننا حصرها في الاعراض التالية :

١ - الشعور بالعجز والجهل ، اي : الشعور بالنقص .

٢ - الحقد .

٣ - الكذب .

٤ - النفاق .

٥ - الغفلة .

٦ - الحماقة .

٧ - الشك .

٨ - مفاسد اجتماعية عامة ، نعرض لها لاحقاً .

نحن الآن امام ثمانية امراض من الأمراض النفسية والاجتماعية ، يسببها اصرارنا على ممارسة سلوك يومي هو « الجدال » في المسائل المختلفة التي نواجهها ، دون ان نتنبه الى هذه الممارسة التي حذرنا الاسلام منها .

ان من ابرز البواعث التي تستحث الشخص على ان يجادل ويخاصم ويماري ويلاحي هو « حب الذات » ولقد اشار الامام الحسين (ع) الى هذا الباعث ، حينما حذرنا قائلاً : « ان الشيطان ليوسوس للرجل ، ويناجيه ، ويقول : ناظر الناس في الدين كي لا يظنوا بك العجز والجهل » .

المجادل - اذن - شخصية مريضة ، قد سيطر الشيطان عليها ، واستجرها الى المجادلة لسبب ذاتي هو : ان المجادل يستهدف من جداله ان يتفوق ويعلو ويظهر للآخرين انه عالم ومتمكن وليس عاجزاً وجاهلاً .

وكم هو الفارق بين باعث موضوعي هو تقرير الحقائق ، وبين باعث ذاتي هو ابراز التعامل بغية اشباع الحاجة الى التقدير الاجتماعي .

ان المجادل في ضوء ما اوضحه الامام الحسين (ع) ، شخصية مريضة ، عاجزة ، فاشلة ، تتحسس بالنقص وبالضعف ، فتحاول ان تعوض هذا النقص وتسده ، بالجدال والنقد وتخطئة الرأي ، ونقضه ، واثارة الضجيج حوله ، لا لشيء الا لانها بحاجة الى أن تسد النقص الذي تتحسسه في اعماقها .

ومما يثير السخرية حقاً ، بل مما يستدر الاشفاق على مثل هذه الشخصية المريضة ، ان تكون نتائج الجدل في غير صالحها ابداً . . اي ، ان المجادل حينها يستهدف من جداله ان يثبت أصالة رأيه وينتزع تقدير الآخرين ، اذا به يحصد نتيجة معكوسة تماماً ، بحيث يرتطم بمواجهة جديدة من نظرة الآخرين عنه ، فيكشف عن عيوب كان الصمت قد سترها ، لكنه بسبب من جداله ظهرت امام الآخرين ، فحكّموا عليه بالجهل والعجز، وكانت النتيجة خلاف ، ما كان يطمح اليه .

ومن الواضح ، ان المريض الباحث عن تقدير ذاته ، حينها يفشل في تحقيق هدفه ، سيتضاعف - عندئذ - شعوره بالمرارة والتمزق ، وسي تعمق لديه احساسه بالنقص والعجز ، وتجيء النتيجة ، تفاقماً في حالته المرضية ، بدلاً من محاولة تخفيفها عن طريق الجدل الذي لجأ اليه .

اذن ، كم هو حريّ بنا ان نلتزم بتوصية الامام الحسين (ع) في تحذيره كلاً منا الا يوسوس له الشيطان من خلال تزيينه للمجادل بان يدفعه الى ان يحاور نفسه قائلاً : ينبغي عليّ ان اناقش واجادل وانقض وابرم واتكلم واراد ، حتى يقال عني : رجل عالم ، مثقف ، متمكن . . . الخ .

* * *

واليكم الآن هذه المحاوراة التي تمت بين زيد وعمرو في حشد كبير من الحاضرين حول احد الموضوعات وهو « الاحسان الى الآخرين » والحدود التي ينبغي ان تسلكها الشخصية الاسلامية . في هذا الصدد :

[قال عمرو : ينبغي على الشخصية الاسلامية ان « تحسن » الى الآخرين حتى لو واجهت الاساءة منهم . لكن ذلك ينبغي ان يتم بحذر بحيث اذا ترتبت مفسدة على الاحسان ، حينئذ يتعين عدم ذلك .

(هنا تدخل « زيد » في المناقشة ، مستهدفاً لفت الانظار اليه ، بخاصة : انه كان يحتل منزلة اجتماعية ذات قيمة في تصوره) .

قال زيد : اني اخالفك في ذهابك الى ان للاحسان حدوداً

ومستثنيات . . بل على الشخصية ايأ كانت ان تحسن الى الآخرين مهما واجهت من اساءة .

قال عمرو : ان سلوك اهل البيت (ع) قائم على الاحسان الى الآخرين بشكل عام ، لكنهم (ع) في مواقف خاصة وجدوا ان المصلحة تقتضي عدم العفو والاحسان .

بعد ذلك ، قدم عمرو نموذجاً عن السلوك المذكور ، واردفه بنماذج ميدانية في هذا الصدد .

وهنا اعترضه زيد قائلاً : اسمح لي بان اقول لك ، بانك كنت مخطئاً في كل مواقفك التي استشهدت بها . . . لقد اخطأت حينما « أحسنت » للآخرين ، وأخطأت حينما تخلت عن احسانك .

وبعد ان رد عمرو عليه بتفصيلات جديدة . . . وبعد ان احس زيد بان الحاضرين قد ادركوا عدم صواب مناقشته ، اضطر زيد الى اللف والدوران ، قائلاً : أن ابسط فرد ، يدرك بان للاحسان حدوداً ، ولا اعتقد ان هذه القضية تحتاج الى مناقشة ، غير انني اردت ان نناقش الموضوع من زاوية اخرى يبدو انك - يا عمرو - لم تستوعبها] .

ثم استمرت الجلسة في المناقشة العقيمة المذكورة ، دون ان ترسو على قرار . . . غير ان زييداً - في نهاية المطاف - سقط القناع عنه ، واكتشف الحاضرون جهله بدلاً من ان ينتزع تقديرهم .

ان هذه المحاوراة العادية ، تماثلها يومياً ، عشرات المواقف التي تضطرم بالجدال الذي لا مسوغ له ، سوى تأكيد الذات ، ووسوسة الشيطان للمرضى بان يقتحموا ما لا فائدة فيه ، وان يورطوا انفسهم في الملاحاة والخصومة والشجار ، بغية ان يقال للمجادل : انه عالم ، متفوق ، وان سواه جاهل او دونه في العلم .

كما قلنا فان « النفاق » ، واحد من الاعراض المرضية التي تنبت في الاعماق ، بسبب من « الجدل » الذي حذرنا الاسلام منه ، . . . ولعلك

تساءل مستغرباً ، عن العلاقة القائمة بين الجدال او المرء او الملاحاة وبين « النفاق » الذي يعني ان الشخص يتحدث بلسانين ، يخالف احدهما الآخر ، بحيث يستبطن شيئاً ، ويظهر شيئاً آخر . . .

لقد اوضح الامام (ع) من ان المرء والخصومة يبتان « النفاق » في القلوب ، كما مر عليك في حديث سابق ، كما أشار (ع) الى انها يمرضان القلوب على الأخوان ولعلك على احاطة تامة بان « النفاق » قد المح القرآن الكريم اليه ، في معرض حديثه عن غط من « الكفار » . كانوا قد اعلنوا اسلامهم ظاهرياً ، واستبطنوا الكفر ، وكان السبب في ذلك هو : الاحتفاظ بمكاسب ومصالح اقتصادية او اسرية واجتماعية اخرى ، كانوا يحرصون عليها ، سعياً وراء الحطام الدنيوي العابر ، المهم ، ان القرآن الكريم ، أطلق عليهم سمة « المرض » ، فقال : ﴿ في قلوبهم مرض ﴾ ، مما يعني ان « النفاق » بعامه ، ومنه النفاق السياسي يعبر عن شخصية مريضة تبحث عن اشباع « ذاتي » لمصالحها ، قبل ان تعنيها اية حقيقة من حقائق الحياة .

اذن « الذاتية » ، اي ، البحث عن اشباع الدوافع غير المشروعة ، او الزائدة عن الحاجة ، تقف وراء سمة « النفاق » سواء اكان هذا النفاق سياسياً « كما نلاحظه لدى الحكومات العميلة مثلاً ، او لدى اذئاب خانعين لهم ، ربطوا مصالحهم بهذا العميل او ذاك » ام كان « النفاق » اجتماعياً بعامه ، ام كان « أخلاقياً » وهو موضوع حديثنا عن « الجدال » . وافرزاته المرضية التي نهانا المشرع الاسلامي عنها .

والسؤال هو : ما هي الصلة النفسية بين « النفاق » بملامحه المذكورة ، وبين « الجدال » الذي يتم بين شخصين ، او مجموعة اشخاص ، يضمهم مجلس او قاعة تتعالى فيها الاصوات ، ويستخدم فيها النقاش ، وتتزاحم فيها ردود ونقوض ، يحاول كل منهم ان يثبت وجهة نظره ، او يستعرض عضلاته ، او حتى لو كان يتحدث في حق ، ولكن من خلال الجدال والملاحاة والخصومة . . .

ولعلك تتساءل - عزيزي القارئ - عن العلاقة القائمة بين الجدال وبين

« النفاق » الذي يشكل سمة مرضية ذات صلة بمن يتحدث بلسانين ، وبمن يحرص على تحقيق مصالح ذاتية صرفة .

لا شك ان المصلحة الذاتية تقف وراء كل الاعراض النفسية التي يسمها طابع « المرض » ، غير ان نمط التعامل الذاتي هو الذي يميز هذا المرض عن ذاك و « المنافق » يتميز بكونه يتحدث بلسانين يخالف ظاهر احدهما باطن الآخر ، تحقيقاً لمصلحة ذاتية . اشار الامام الحسين (ع) - كما حدثناك بذلك سابقاً - الى سمة تلك المصلحة المتمثلة في الحاجة المريضة الى السيطرة والعلو والتفوق . . . والآن ، حينها يقرر الامام علي (ع) ، ان المرء او الجدل ينبت « النفاق » في القلب ، فهذا يعني ان المصلحة الذاتية المتمثلة في الدافع الى السيطرة والعلو والتفوق ، تستجر المجادل والمناقش والمخاصم ، الى ان يقع في هوة « النفاق » ، بحيث يظهر شيئاً خلاف ما يبطنه ، طبيعي ، قد تظهر انت شيئاً وتستبطن شيئاً آخر ، ومع ذلك فانت لا تكون « منافقاً » اذ ليس كل السلوك القائم على اظهار ما هو خلاف الباطن يعد نفاقاً أو مرضاً ، بل هناك حالات كثيرة ، يعد فيها مثل هذا السلوك ، سلوكاً صحيحاً يندب الاسلام اليه ، ومنه ما نسميه - في لغتنا اليومية - بـ « المجاملة » ، فانت حينها تجامل بعض الاشخاص كأن تصطنع سلوكاً خاصاً حياله ، حينئذ تعد رجلاً متوافقاً اجتماعياً ، وهي صفة يؤكدها الاسلام ، كما يؤكدها علماء النفس والاجتماع ، بالرغم من ان هذا السلوك قائم اساساً على اظهار ما هو خلاف الباطن اذن : ثمة فارق بين « النفاق » وبين « المجاملة » . ولكن السؤال هو : كيفية التمييز بينهما .

لنتقدم ببعض النماذج :

لديك صديق او قريب أو أحد الذين تربطك به علاقة اجتماعية معينة . . . حدث ذات يوم توتر بينكما بحيث كرهته او كرهك . . تصادفه ذات يوم في الطريق ، أو في مجلس ، أو أي مكان آخر . . ستسلم عليه ، وستظهر له اشواقاً لا حقيقة لها في اعماقك . . . سبب كراهيتك له انه اساء

اليك ذات يوم ، او انه نهض بسلوك منكر لا يرتضيه الاسلام .

هذه حالة واحدة . .

واليك حالة اخرى

ثمة موظف ، او مجموعة من الموظفين ، تضطر الى التعامل معهم ، بسبب من انتسابكم جميعاً الى دائرة واحدة ، انت « من بين هؤلاء » تتميز بكونك رجلاً مؤمناً ، تقياً ، وقد كرهتهم ، او كرهوك بسبب من ايمانك وفسقهم ، لكنك مع ذلك ، تظهر مشاعر الود حيالهم ، بحيث تستبطن الكراهية لهم ، وتظاهر بالحب .

والآن ، ما هو الفارق بين هذه النماذج من الأشخاص ، مع انهم جميعاً يتحدثون بلسانين ، يخالف احدهما الآخر ، اي . يظهرون خلاف ما هو في اعماقهم ثم : ما هو الفارق بين هذه النماذج ، وبين نموذج آخر ، يظل موضوع حديثنا عن الجدال والمرء والتخاصم ؟ .

ان المجادل ، عندما ينطلق في نقاشه من نقطة ضعف نفسي هي : حب العلو والسيطرة والتفوق ، حينئذ يحاول بكل ما أوتي من قوى ان يحقق هذا الهدف .

سيتحقق مثل هذا الهدف المريض اذا كان المجادل فعلاً ، ذا اقتدار علمي مثلاً . . لكن شريطة ان يواجه شخصية سليمة في بنائها النفسي ، اي على عكس شخصيته المريضة ، اما اذا واجه المناقش شخصاً مريضاً سواء اكان مقتدراً في مادته العلمية ام غير مقتدر ، حينئذ فان الهدف المرضي الذي يسعى المناقش الى تحقيقه وأعني به اشباع حب السيطرة والعلو سوف لن يتحقق أبداً ، نظراً لان المناقش - الطرف الآخر - سوف يحتجزه من تحقيق ذلك ، ما دام بدوره ايضاً ينطلق من نفس الدافع المرضي المذكور ، اي : سيحاول كل من الشخصين المرضيين تحقيق دافع مرضي ، لا يسمح احدهما للآخر بتحقيقه . .

اذن ، فالتحدث بلسانين يخالف احدهما الآخر ، لا يعني - في الحالات

جميعاً - ان يكون مندرجاً ضمن ظاهرة « النفاق » .

ولو عدنا الآن الى نماذج من السلوك الاجتماعي أو السياسي الذي يقترن - عادة - بالمظهر المذكور - أي كونك تتحدث بلسان يخالف باطنك - ، وهي نماذج من السلوك ، سبق ان عرضناها عليك ، دون ان نعقب عليها ، هذه النماذج من السلوك ، ستلقي ضوءاً على مفهوم « النفاق » الذي نهانا الشرع الاسلامي عنه ، وتميزه عن مفهوم « المجاملة » الذي يتطلبه السلوك الصحي دون ادنى شك .

عندما تصطنع سلوكاً ودياً حياً احد المؤمنين الذين حدث بينك وبينه تأزم في العلاقات ، حينئذ سيكون مثل هذا السلوك مؤشراً للصحة النفسية التي تطبع شخصيتك ، والسري في ذلك ، انك بهذا المظهر التعبيري ، ستفسح مجالاً لازالة الكراهية من الاعماق ، بين مؤمنين يطالب الاسلام بان لا يحمل احدهما حقداً على الآخر .

ومن الحقائق الواضحة « في حقل الصحة النفسية » ان العدوان او النزعة الحاقدة ، هي التي تقف وراء غالبية الأمراض النفسية التي تصيب هذا الشخص او ذاك .

فاذا كان الهدف ازاحة مثل هذه النزعة الحاقدة ، .

حينئذ ، فان التحدث بلسان ودي يخالف الاعماق المتوترة ، يصبح سلوكاً ايجابياً دون ادنى شك .

* * *

في حقل السلوك الجمعي ، او الفردي المحدود ، يبرز هدف اصلاحي آخر ، يتطلب بدوره ان تتحدث بلسانين يخالف احدهما الآخر ، مع ملاحظة عدم التوافق الفكري بين الاطراف فعندما تكون موظفاً في دائرة رسمية تضم مجموعة من الفاسقين ، او غير المسلمين مثلاً ، حينئذ فان تعاملك مع امثلة هؤلاء الاشخاص يتطلب اظهار ما هو خلاف الباطن ، تحقيقاً للتوافق الاجتماعي الذي يطالبنا الاسلام به .

وايضاً من الحقائق الواضحة في حقل الصحة النفسية ، ان « التوافق الاجتماعي » يظل مظهراً يميز الشخصية السليمة عن الشخصية المريضة التي لا تملك قابلية على التوافق .

والسر في مطالبة الاسلام بهذا النمط من التوافق هو : اكساب الشخصية المسلمة ، سمعة اجتماعية تحبب الاسلام الى نفوس الآخرين ، فلو صارت غير المسلم ، او الفاسق بكراهيتك ، ونفورك منه ، لترتب على ذلك ضرر فردي يخص شخصيتك وضرر اجتماعي يخص الاسلام نفسه .

طبيعي ، ينبغي ان يتم ذلك « ليس على حساب الموقف الفكري الذي تنطلق منه » بل من خلال مجرد السلوك الخارجي ، فالامام علي (ع) مثلاً عندما صاحب احد الذميين ، وودعه عند مفترق الطرق ، لم تتم هذه المصاحبة على حساب الاسلام بل تمت لحساب الاسلام ، حيث استغرب الذمي من مجاملة الامام (ع) واستفسر عن ذلك ، فاجابه (ع) : بان الخلق الاسلامي هو الذي فرض عليه مثل هذا السلوك ، وعندها ، آمن الذمي بالاسلام .

اذن : تمت المجاملة لحساب الاسلام ، وليس على حسابه ، والفارق كبير بين السلوكين ، السلوك الأول مظهر لقوة الشخصية الاسلامية ، والسلوك الآخر مظهر لضعف الشخصية ، واليك نموذجاً من النمط الأخير .

* * *

حدثني احدهم ، انه اضطر الى مصاحبة شخص في احدى العواصم الاوربية ، وعندما ضمهم احد المطاعم ، حاولت هذه الشخصية الضعيفة ان تجامل الاوربي في تقديم ما هو محرم اليها ، الا ان الاوربي صنع عكس ذلك تماماً ، فيما امتنع من تناول الطعام المحرم بمجاملة للمسلم .

التوافق الاجتماعي ، ينبغي الا يتم على حساب الاسلام ، من نحو ما لحظناه عند هذه الشخصية المريضة التي دفعها الضعف النفسي الذي تحسه في الداخل ، الى اظهار خلاف ما تستبطنه من كراهية الاكل المحرم .

ففي هذا النطاق الأخير ، يتعد سلوكك عن سمة « النفاق » ، حينما تتحرك من دافع موضوعي عبر تظاهرك بخلاف ما تستبطنه ، كما لو جاملت موظفاً فاسقاً ، مستهدفاً من ذلك اكساب السمعة الطيبة للاسلام اما لو جاملته ، مستهدفاً انتزاع تقديره لشخصيتك ، حينئذ تقع في دائرة « النفاق » على نحو ما سلكته تلك الشخصية الضعيفة التي جاملت الاوربي في طلب الطعام المحرم اليه ، منطلقة في ذلك من دافع ذاتي صرف هو ، انتزاع التقدير لا سواه .



ان هذا المعيار ، ونعني به : الموضوعية والذاتية ، هو الذي يميز السلوك « المنافق » عن السلوك « الجامل » ، ليس في نطاق التعامل مع الظالمين والفاسقين فحسب ، بل بنحو الذي قدمنا نماذج منه ، . . . ، بل ينسحب على التعامل بين المؤمنين فيما بينهم ايضاً .

فأنت حين تتظاهر بالود حيال شخص لا تميل اليه اعماقك ، مستهدفاً بذلك غرضاً « موضوعياً » صرفاً هو : تحقيق الوحدة الاسلامية بين الصفوف ، أو تحقيق المحبة بين القلوب . . . حينئذ لا يندرج سلوكك في دائرة « النفاق » او المرض بعامة ، بل يندرج في نطاق ما هو صحي ومندوب اليه .

لكن عندما تنطلق بذلك من دافع ذاتي صرف ، . . . حينئذ يصبح هذا السلوك مؤشراً الى سمة « النفاق » .

ويجيء « الجدل » والمناقشات العقيمة ، ونحوها ، مما تألفه تجمعات كثيرة هنا وهناك ، . . . ثم ما يصاحب هذا الجدل ، والمناقشات ، والملاحاة ، من سلوك مصطنع فيه غمط من التظاهر بالود ، . . . يجيء مثل هذا « الجدل » المنهى عنه شرعاً ، مظهراً من مظاهر « النفاق » الذي أشار الامام علي (ع) اليه ، حينما اوضح لنا - كما حدثناك بذلك سابقاً - ان الجدل والمرء والخصومة ، تستلي « نفاقاً » في القلوب .

والسؤال هو : كيف يمكننا ان نستخلص من ان « المجادل » والمناقش

والمخاصم والملاحى سيقعون في هوة « النفاق » عبر السلوك المذكور ؟ .
قلنا سابقاً ان « النفاق » يعنى التحدث بلسانين يخالف ظاهره باطن الشخصية ، وقلنا ايضاً ، ان الدافع الى ابراز ما هو خلاف الباطن ، اذا كان مستنداً الى حقيقة ذاتية ، حينئذ يكتسب هذا السلوك سمة « النفاق » اما اذا كان الهدف موضوعياً ، فحينئذ يكتسب هذا السلوك سمة « المجاملة » .

والآن حين نتحدث عن « الجدال » والمرء ونحوهما مما حذرنا الامام علي (ع) منه ، والمخ الى انه ينبت النفاق في القلوب ، يجدر بنا حينئذ ان نتبين صلة « الجدال » الذي تحياه مجتمعاتنا يومياً ، ولا يكاد يخلو مجلس منه ، بالنفاق الذي لا يشرف الشخصية بأية حال ، ما دام « النفاق » -على الصعيد الفكري والسياسي - اقرب الى الكفر والانحراف منه الى الاسلام والاستقامة ، وما دام -على الصعيد الاخلاقي - يجسد احط السمات لدى الشخصية .

ان الجدال - حتى لو كان في حق ، يستجر ، كما تشهد مجتمعاتنا - الى توتر وتآزم بين الأفراد ، قد يفضي في بعض حالاته الى القطيعة بين مؤمنين يحتفظان بتاريخ طويل من الصداقة ، كما يفضي في بعض حالاته الى الكراهية بينهما ، كل ما في الأمر ، ان كل واحد من الاطراف يخترن هذه الكراهية في اعماقه ، وان كانت في حالات كثيرة تطفح الكراهية على ملامح الشخص ، لكنها في حالات اخرى قد تظل خبيثة ، او على الاقل يمكننا ملاحظة التكلف في اصطناع الود بين الطرفين ، حتى ان كل واحد من المتجادلين يتحسس افتعال المشاعر من احدهما حيال الآخر .

ومع تضخم مثل هذه الافتعالات في المشاعر ، واستمراريتها تبدأ ملامح « النفاق » بالتمركز ، حتى تتحول الى سمة في الشخصية .

والسر في ذلك ، ان « النفاق » ما دام يعنى اولاً : ابراز ما هو خلاف الباطن ، ويعنى ثانياً : صدور هذا السلوك عن باعث ذاتي وليس عن باعث موضوعي ، حينئذ فان اصطناع مشاعر الود مع احتفاظ الاعماق بالحقد والكراهية ، يظل بعينه « نفاقاً » بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالة .

طبيعي ، ثمة فارق بين ان تصطنع وداً ، مع محاولتك من الأعماق ان تزيج مناشيء التوتر بينك وبين الآخر ، حينئذ ، فان مثل هذا السلوك يعد سمة ايجابية يندب الاسلام والعيادة النفسية اليها ، لانها - ببساطة - تدريب على السلوك السوي ، وترسيخ المحبة بدلاً من الكراهية .

أما حين تحتفظ اعماقك بالتوتر وبالكراهية ، لشخص ، يضطرك « مبدأ الواقع » أو جهاز قيمك الخاص الى افتعال الود حياله ، حينئذ فان « النفاق » هو الذي سيطبع اعماقك عبر مثل هذا السلوك وكم يبدو الفارق كبيراً بين محاولة جدية لافتعال الود حيال شخص ، وبين محاولة غير جدية في افتعال الود ، من هنا يمكننا ان ندرك دلالة ما المح الامام علي (ع) اليه ، حينما قرر ان المرء والخصومة يمرضان القلوب على الأخوان وينبت عليهما النفاق .

* * *

الحقد ، والنفاق ، يظلان - في ضوء ما قرره الامام علي (ع) - غمطين من السلوك المرضي الذي يسببه « الجدال » بين الافراد .

ولو ذهبنا نتابع سائر الاعراض المرضية التي يسببها الجدال ، لوجدنا ان « الكذب » يجيء سمةً عصابيةً تالفة للشخصية المجادلة .

ان الكذب في بعض اشكاله - من وجهة علم النفس المرضي - يعد تجسيداً لما يسمى - في اللغة النفسية - التبرير او التسويغ ، حيث يحاول المريض التنكر للسبب الحقيقي الكامن وراء سلوك معين غير مقبول ، فيصطنع كلاماً لا أساس له من الواقع ، يحتمي به ، دفاعاً عن ذاته المريضة ، واذا كانت الفاعلية المذكورة ، ونعني بها : التبرير الكاذب ، تردت في بعض حالاتها الى مناشيء غير واعية ، فان الكذب الواعي ، يرتد دون ادنى شك الى المناشيء ذاتها ، عندما نجد الشخصية لا تتحرج من « الكذب » بغية الايمس الاذى ، دافعي التقدير الذاتي والاجتماعي لديها ، وهما دافعان ينشطان بنحوهما غير المشروع نتيجة خبرات مؤلمة تعرضت الشخصية لها في ظل بيئة ثقافية منحرفة ، سواء اتم ذلك في نطاق واع ام غير واع من السلوك .

ان المشرع الاسلامي يشدد كل التشدد في النهي عن الكذب ، حتى ان بعض النصوص الاسلامية ، تقرر بوضوح ان المؤمن قد يقوم - في لحظة من الضعف - بكل المفارقات ، بما فيها ما هو محرم ، ولكنه لا يكذب ، على اية حال هذا يعني ان الكذب من أشد الرذائل النفسية التي لا تماثلها رذيلة اخرى .

واذا كان الأمر كذلك ، حينئذ يمكننا ان نتبين مدى المفارقة التي يسببها الجدل في استلثه للكذب .



قد تسأل : ما هي علاقة الجدل بالكذب ؟
الاجابة تبدو واضحة تماماً ، حينما نعود الى ما قرره الامام الحسين (ع) من ان المجادل ينطق - في جداله - من الدافع الى السيطرة والعلو والتفوق .

المجادل ، بما انه يبحث عن تأكيد ذاته ، وجلب الانتباه اليها ، حينئذ يضطر الى ممارسة اي سلوك يحقق اشباعاً لذاته المريضة التي تبحث عن انتزاع التقدير والاعجاب بها ، انه لكي لا يسمح لذاته بأن تمس باذى ، يضطر الى ان يمارس الكذب ، حتى لا يسمح لخصمه بالتغلب عليه ، قد يسأل عن حكم شرعي مثلاً ، فيجيب بما لا حقيقة له ، حتى لا يقال عنه ، انه غير عالم ، وهذا يعني انه لجأ الى « الكذب » في مناقشته للآخر .

ان التوصيات الاسلامية ، طالما تحذرنا من الاجابة بغير علم ، حتى انها تتوعد بأشد العقاب الأخروي لكل من يجيب بما لا يعلم . . . انها تطالبنا بان نقر بالجهل بدلاً من التعامل والتظاهر بالعلم . . ومن الواضح « في حقل الصحة النفسية » ان التدريب على قول الحقيقة بدلاً من الكذب ، يظل تدريباً على سحق ما هو « ذاتي » وابرار ما هو « موضوعي » من السلوك ، في حين ان المجادل يمارس سلوكاً عكسياً ، هو اللجوء الى ما هو ذاتي بدلاً عما هو موضوعي ، انه يلجأ الى الكذب بدلاً من الاقرار بالحقيقة ، وحين يسأل الكاذب ، نفسه عن الباعث لهذا السلوك ، حينئذ سيواجه الحال المرضية التي

تقول له : دافعك الى السيطرة والتفوق والعلو ، وانتزاع التقدير الزائف من الآخرين ، هو الباعث الى الكذب .

الكذاب « وفي اللغة النفسية » في بعض انماط سلوكه ، - كما قلنا - رجل مريض .. تأريخه محشو بتجارب مؤلة تمزقه كل ممزق ، ولذا نجده يلجأ الى حيلة دفاعية يخفف بها شيئاً من اعماقه الممزقة .. هذه الحيلة الدفاعية لذاته الممزقة ، لكنه - في الواقع - يزيدها تمزيقاً حينما يعي تهاهه ذاته ، فيشتد مرضه في نفس اللحظة التي يحاول ان يخفف فيها من ازماته النفسية ، والمهم ، ان « الجدل » والمناقشات العقيمة التي تعج بها مجتمعاتنا ، تستجر الافراد الى الوقوع في أشد الامراض النفسية تفاقماً ، ومنها : ظاهرة « الكذب » التي حذرتنا التوصيات الاسلامية منها على نحو ما تكلمنا عنها .

(الصدق - الكذب)

هاتان السماتان ، تمثلان واحداً من الممارسات اليومية التي لا تكاد الشخصية تمتلك خياراً إلا بممارسة إحداهما أو كليهما في تعاملها اللفظي مع الآخرين ..

ومع ان علم النفس الأرضي يشدد على سمة (الصدق) بصفتها مظهراً لاستنواء الشخصية ، وما يقابلها (الكذب) بصفتهما من ابرز الممارسات التي يتوسل بها (الشواذ) و (المنحرفون) ، حيث يُدرج (الكذب) في قائمة (امراض الشخصية) ، اي (الامراض الانحرافية) التي تصدر عن اشخاص يحتفظون بسلامتهم (العقلية) ، كما لا يدرجون ضمن الامراض العصابية المعروفة ، بل يتميّزون - كما سبق القول في مكان آخر من هذه الدراسة - بحماية من السمات اللا اجتماعية مثل ، عدم الاحساس بالمسؤولية ، وبعدم التبصر ، وبفقدان الجهاز القيمي الخ ...

اقول ، بالرغم من امثلة هذه الملاحظات العيادية التي توفّر عليها علم النفس الأرضي فيما يتصل بالظاهرة المذكورة ، الا ان (الكذب) يظل في مقدمة الاعراض المرضية التي لا تكاد الشخصية ان تخلو منه .

إمّا إسلامياً ، فإنّ توصيات المشرّع المتصلة بهذا الجانب ، تأخذ مجاًلاً كبيراً الى الدرجة التي تضع ظاهرة (الصدق) وما يقابلها (الكذب) في ابرز السمات التي تفرز (الشخصية الاسلامية) عن غيرها .

الكذب

ما دمنا نحرص على ربط الظاهرة الشرعية بطابعها النفسي ، حينئذ يجدر بنا ان نتحدث اولاً عن البعد النفسي لظاهرة الكذب ، وملاحظة الجذر المرضي لها ، ثم نحاول تبين الاسرار الشرعية لها من خلال اللغة التي يشدد الاسلام عليها في النهي عن ممارسة الكذب .

هذه اولاً جانباً من النصوص الاسلامية :

قال أئمة أهل البيت (ع) :

[اتقوا الكذب ، الصغير منه والكبير في كل جدٍ وهزل ، فان الرجل اذا كذب في الصغير اجترء على الكبير ، اما علمتم - والتوصية للامام علي بن الحسين (ع) - ان رسول الله (ص) قال : ما يزال العبد يصدق حتى يكتبه الله صديقاً ، وما يزال العبد يكذب حتى يكتبه الله كذاباً] .

[لا يجد عبد طعم الايمان حتى يترك الكذب : هزله وجده] .

[لا يصلح من الكذب جد ولا هزل : ولا ان يعد احدكم صبيه ثم لا يفِي له] .

[ان الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله عز وجل ، فيكتب بها رضوانه يوم القيامة . وان الرجل ليتكلم في المجلس ليضحكهم بها فيهوي في جهنم ما بين السماء والأرض . . . ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم] .

[علامة الايمان ان تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعلك ، والا يكون في حديثك فضل عن علمك ، وان تتقي الله في حديث غيرك] .

هذه التوصيات الاسلامية تتضمن كلاً من الجانب التربوي وتعليه

فضلاً عن لغة الثواب والعقاب . فقد تحدّثت عن الكذب في شكله ، الجاد والهازل ، كما تحدّثت عن فاعليته حيال الصغير أيضاً بصفته ان عدم نضج الطفل قد يشجع ولي امره على عدم الوفاء باقواله ، كما تحدّثت هذه التوصيات عن احد بواعث الكذب وهو : محاولة اضحاك الآخرين واجتذاب انظارهم نحو الشخص الذي يمارس رذيلة الكذب . وتحدّثت التوصيات ايضاً عن حجم الكذب صغيره وكبيره ، وتقديم العلة النفسية وراء النهي عن الكذب في صغار الأمور من حيث استباعه للوقوع في كبائر الكذب .

وكما لحظت ، فان الجانب النفسي في هذه التوصيات يبدو جلياً ، مما يقتادنا الى ضرورة تفصيل الحديث عنها .



لقد اشار علماء الصحة النفسية الى احد بواعث الكذب متمثلاً فيما يُطلق عليه « في اللغة النفسية » بـ « التبرير » أو « التسويغ » . وهو في واقعه شكل واحد من اشكال الكذب وليس جميعه ، كما انه واحد ، من بواعثه ، وليس كلها ، ومع ذلك فانه يكشف عن هوية هذه الممارسة وانتسابها الى احد انماط المرض النفسي عند الشخصية .

لقد اشار احدهم الى ان « التسويغ » او « التبرير » يشكل احدى « حيل الدفاع » او آلياته المتنوعة التي يلجأ اليها المريض للتخفيف عن مكبوتاته وعُقدته الداخلية . وهذا يعني ان احد اشكال الكذب يُعد فعالية لا شعورية لا يعيها المريض ، او قد يعيها - في الغالب - الا انه يضطر اليها لكي يهب لشخصيته شيئاً من التقدير ويجنبها اي شكل من اشكال الاذى المعنوي .

مثال ذلك ، ان يخشى احدهم ركوب الطائرة مثلاً ، ولكنك حين تسأله عن سبب امتناعه عن ركوب الجو واختيار طريق البر مثلاً ، لاجابك قائلاً : انه يفضل ان يستمتع بمباهج الطبيعة ، وان يتنقل من مدينة الى اخرى ، وان يقضي اكثر ما يمكنه من الساعات في الرحلة .

وقد لا يعي المريض اسباب استمتاعه فعلاً بالرحلة البرية ، لكنه مضطر

الى الشعور بالارتياح لمثل هذه الرحلة ما دامت غير مقترنة بخبرات ماضية ، نسيها ، وظلت تعمل في اغوار نفسه دون ان يدرك اسبابها .

والمهم في مثل هذه الحالات ، ان ترجمة هذه المشاعر الى سلوك لفظي متعمد ، كما هو شأن الحالة الاولى ، اي : الحالة التي يتعمد المريض ان « يكذب » فيها من خلال تقديم تبرير للآخرين هو : تفضيله طريق البر لسبب سياحي صرف . . . في مثل هذه الحالة يتخذ « الكذب » طابع السلوك المنهي عنه شرعاً . واما في حالة التبرير العقلي الصرف فلا مؤاخذة عليه من حيث ترتب المسؤولية ما دام الأمر لم يخرج عن نطاق الأحاسيس ، وما دام الأمر - من جانب آخر - خارجاً عن اختيار المريض حتى لو ترجم احساسه الى سلوك لفظي ، بصفة انه لا يعي كونه (كاذباً) في تبريره .



ان ما يعيننا من ذكر هذه الظاهرة « ظاهرة التبرير » ان نلفت الانتباه الى احد بواعث الكذب واستطلاع جذوره الخبيثة في اعماق الشخص ، وربطها - من ثم - بممارسة الكذب بشكل عام في ضوء التحذيرات التي شدد الاسلام عليها .

واول ما يلفت الانتباه هو : ان الكذب « شأنه شأن سائر ما تنهى الشريعة عنه » سلوك مرضي يكشف عن عقد الشخص الكاذب وتمزقاته ، والى انه قد يكون تعبيراً عن حالة لا يعيها الشخص ، وقد يكون تعبيراً عن حالة يعيها بالفعل .

وإذا كان بعض اشكاله غير الواعية ، او حتى الواعية منها - في حالات معينة - لا تترتب عليه مسؤولية شرعية ، بل على العكس قد تحسن هذه الممارسة مثل الاصلاح بين المؤمنين ، في حالات خاصة . . . الا انه خارجاً عن هذه السياقات ، يظل الكذب ممارسة مرضية لا يعفى الشخص من تحمل مسؤولية حيالها على النحو الذي ، وضحته تحذيرات أهل البيت (ع) ، ومنها ، الاشارة الى احد بواعثه وهو :

اجتذاب التقدير ، او اضحاك اخرين . ومنها ، الاشارة الى شكلي الكذب ، الجِد والهزل ، ومنها ، الاشارة الى نوعي الكذب ، الصغير والكبير واستتباع النوع الأول للثاني . ومنها ، الاشارة الى الكذب على الطفل ، ومنها ، التحفظ في الزيادة على الواقع . . . الخ .

هذه الاشكال من التحذيرات التي وجهها اهل البيت (ع) تتطلب وقوفاً مفصلاً ، لاستخلاص دلالة كل نمط من انماط الكذب ، حتى نتبين موقع سلوكنا اليومي من هذه الممارسة التي قد لا ينتبه الكثير اليها ، أملين ان نستفيد منها جميعاً في تعديل سلوكنا الذي قد تتخلله امثلة هذه الممارسات بوعي او بغير وعي .

* * **

هذه طائفة اخرى من التوصيات الاسلامية يقدمها لنا اهل البيت (ع) .

[الكذاب يهلك بالبينات ، ويهلك اتباعه بالشبهات] .

[ان الله عز وجل جعل للشرا اقفالاً ، وجعل مفاتيح تلك الاقفال : الشراب ، والكذب شر من الشراب] .

[سُئل رسول الله (ص) يكون المؤمن جباناً ؟ قال : نعم ، قيل : ويكون بخيلاً ؟ قال : نعم ، قيل : ويكون كذاباً ؟ قال : لا] .

[اربى الربا : الكذب] .

[ان مما اعان الله به على الكذابين ، النسيان] .

[من كثر كذبه ذهب بهاؤه] .

[ينبغي للرجل المسلم ان يجتنب مؤاخاة الكذاب ، فانه يكذب حتى يجيء بالصدق ، فلا يُصدق] .

هذه النصوص مثل سابقتها التي تحدثنا عنها ، تتناول ظاهرة الكذب من الزاويتين : الزاوية الشرعية « من حيث ترتب الثواب والعقاب » ، والزاوية النفسية ومضاعفاتها المختلفة .

اما من حيث الزاوية الشرعية ، فيكفي ان الامام (ع) جعل ممارسة « الكذب » اشد شراً من تناول المسكر ، ويكفي انه (ع) التمس صورة فنية لتقريب مفهوم الكذب الى الازهان واستخلاص درجة العقاب المترتبة عليه ، فافضح (ع) ان للشرا افعالاً ، وان الشراب مفتاح له ، وان الكذب اشد شراً منه .

والسؤال هو : هل لنا ان نتصور امكانية ان يكون الكذب « وهو ممارسة تكاد تكون يومية عند البعض » اشد شراً من تناول محرم توعدت الشريعة به بأشد العقاب ؟

أن هذا التصور لا سبيل الى التشكيك به أبداً اذا ادركنا ان الساء تتعامل مع الانسان بقدر ابتعاده او اقترابه عن « الذات » ومحاولة اشباعها بالوسائل غير المشروعة ، سواء أكان الاشباع يتصل بالجانب الحيوي ام الجانب النفسي . فنناول الشراب محرم ما دام متصلاً باشباع بيولوجي للذات . وممارسة الكذب محرمة ما دامت متصلة باشباع نفسي للذات . . . ومع ذلك ، فان الكذب اشد شراً من الشراب ، لانه اشد لصوقاً بالذات ومحاولة اروائها بالطرق غير المشروعة .

اننا نعرف بوضوح ، ان ائمة أهل البيت (ع) ، لا يتجهون الى صياغة صور فنية من اجل الفن واشباع الحاسة الجمالية عند الانسان ، الا اذا وظفت الصورة الفنية من اجل توضيح هدف فكري يشددون عليه . وهذا يعني ان الامام الباقر (ع) عندما اتجه الى صياغة العبارة الفنية وهي : الاستعارة الذاهبة الى ان للشرا افعالاً ، والى ان مفاتيحه هي : الشراب ، والى ان الكذب يعد مفتاحاً لباب الشر واشد فاعلية من مفتاح الشراب . . . ان الامام الباقر (ع) حينما يتجه الى صياغة مثل هذه الصورة البلاغية ، فانه يتحدث بلغة نفسية تأخذ بنظر الاعتبار مدى كبر حجم الجريمة التي ينطوي الكذب عليها من حيث صلته بامراض النفس التي يجمع علماء الصحة النفسية على انها « اي : امراض النفس » تظل على صلة بكل ما نلاحظه في الحياة من جرائم وشورور .

اذن : لتتقدم الى معرفة كيف ان الكذب يشكل مفتاحاً للشر ، كما عبر
عن ذلك ، الامام (ع) ؟

* * *

طبيعي ، لا نحدثك عن الكذب بصفته ممارسة مفضوحة يعرفها البعيد
والقريب من الاشخاص- وإنما نحدثك- في المقام الاول- عن الكذب وآليته
النفسية بشكل عام من حيث صدورها عن المريض وانعكاسها على سلوكه ،
اما الكذب من حيث كونه ظاهرة يعرف بها هذا الشخص او ذاك ، فامر لا
يحتاج الى تعقيب ما دامت مثل هذه التجربة واضحة في اذهان الجميع ، وقد
مرت اشارة الامام علي (ع) الى ان الكذاب يكذب حتى يجيء بالصدق ،
فلا يصدقه احد بحيث تسقط شخصيته امام الآخرين ، كما مرت عليك اشارة
عيسى (ع) في ذهابه الى ان الكذب يذهب ببهاء المؤمن بصفة كونه مفضوحاً
بسمة الكذب .

اننا الآن نحرص قبل كل شيء على توضيح الآلية النفسية لعملية
الكذب وربطها بنمط العقاب الذي توعدت السماء به .

ومع ذلك فلا ينبغي ان نغفل عن الكذب المفضوح من حيث آثاره
الاجتماعية ، ومن حيث صدره عن الفساق الذين لا صلة لهم بالاسلام .

* * *

والآن فلنحدثك عن افرازات الكذب من منطلق السلوك الفردي ،
وتفسير ذلك في ضوء ما اشارت اليه التحذيرات الاسلامية ، التي وقفت عليها
في احاديث سابقة ، ومنها :

التحذير الذي يقول بان مفتاح الشر هو تناول المسكر والى ان
« الكذب » هو اشد شراً منه . ومنها ايضاً ، التحذير الاسلامي الذي يقول :
ان المؤمن تصدر عنه اشكال من السلوك الشرير ، ولكنه لا « يكذب » أبداً .

ترى ، لماذا يعد الاسلام « الكذب » اشد الوان الشرور ، ولماذا ينفيه

عن الشخصية المؤمنة ، في حين لا ينفي عنها اشكال شتى من الذنوب او السلوك الشرير ؟؟

ان في الأمر ، لسراً بالغ الأهمية .
ترى ، هل يمكننا ان نستكنه بعض ذلك ؟
لنحاول .

** * *

هناك - على الاقل - ظاهرتان عباديتان تتصلان بقضية « الصدق » ومقابله « الكذب » ، من حيث علاقة الشخصية بمبادئ الاسلام ، او امره ونواهيه ، ومن حيث علاقة الشخصية بخلوص موقفها من العقيدة الاسلامية ذاتها في نطاق تحركها الوجداني من ذلك .

أما الظاهرة الاولى ، فيلاحظ ان كثيراً من انماط السلوك البشري مما اخضعت التصنيفات الاسلامية « وتصنيفات علماء النفس ايضاً » الى قوائم من مفردات السلوك ، تظل على صلة بعملية « الكذب » الذي يتسرب في شرايين تلكم الانماط من السلوك .

خذ على ذلك مثلاً ، الخلف في الموعد ، ومثله ، الغش في المعاملات التجارية ، ومثلهما ، البهتان ، ومثلها جميعاً ، المكر مثلاً ..

هذه الاشكال من السلوك - كما هو ملاحظ - بعضها لا صلة له ببعض الآخر من حيث بواعث السلوك ومظاهره ونتائجه مثل ، الغش والبهتان حيث لا علاقة ظاهرية بينهما . فالغش مثلاً يتجسد في كونك تباع بضاعة بغير ما قد وصفتها لهذا المشتري او ذاك . اما البهتان فتتجسد في كونك الصقت تهمة لا واقع لها بهذا الشخص او ذاك ، الا انك حين تتأملها بدقة ، تجدهما يتسربان من رافد واحد من روافد الشخصية المريضة ، الا وهو : الكذب .

فانت حينما قلت للمشتري بان هذ البضاعة اجنبية وظهر انها محلية او بالعكس ، تكون بهذا السلوك قد مارست عملية « كذب » ، وهكذا فيما يتصل

بالبهتان ، فحينما تُلصق احدى التهم بشخص ما ، تكون ايضاً قد مارست عملية « كذب » .

اذن : بالرغم من ان السلوكين « الغش والبهتان » يختلفان في بواعثهما ، حيث ان الباعث على الأول هو : كسب المال ، والباعث على الثاني هو : تحطيم سمعة الشخص ، الا انهما ارتكنا الى سلوك واحد هو الكذب « . . . ممايعني ، أن « الكذب » الذي جعله الاسلام مفتاحاً لكل شر ، وجعله سمة لا يتسم المؤمن بها ابداً ، . . . فلأنه يتسرب في اكثر من باعث من بواعث السلوك ومنه ، الغش والبهتان كما قدمنا نموذجاً منه .

* * *

وحين نتابع سائر مفردات السلوك ، نجد انها ذات صلة ايضاً بممارسة الكذب من حيث الباعث والمظهر والنتيجة . ومن ذلك مثلاً ، الخلف في المواعيد ، او نقض العهود . فسمة « الخلف » في الميعاد مثلاً تظل سمة متميزة عن سمة « الغش » وعن سمة « البهتان » ، لكنها ايضاً تنغذى على مائدة الكذب في ابرز اشكالها . فانت حينما تقول لاحد الاشخاص ، سأتيك مثلاً في الساعة الفلانية ، دون ان تهتم بذلك ، او تتراخى عن الالتزام بذلك ، تكون قد مارست عملية « كذب » .

طبيعي : عندما تقرر منذ البدء بعدم الالتزام بالموعد ، تكون العملية منتسبة الى « الكذب » بكل وضوحه ، الا ان مجرد عدم اهتمامك بالالتزام ، يظل في احد بواعثه قائماً على ممارسة « الكذب » ، من حيث عدم الحرص على تجنبه .

ولعل نقض المواثيق ، سواء اكان ذلك في مستوياته الفردية ام الاجتماعية ، يظل تجسيداً واضحاً لعملية « الكذب » التي جعلها المشرع الاسلامي مفتاحاً لكل شر ، وجعلها صفة لا تطبع المؤمن أبداً . . . لعل هذا النمط من السلوك يظل ، من حيث افرازاته الاجتماعية : في الذرى من المفارقات التي تنسحب آثارها على المصائر البشرية .

في ميدان الجهاد مثلاً يشدد الاسلام على الالتزام بالمواثيق العسكرية ،
الا انه في حالة نقض الطرف الآخر للعهد ، يطالب الاسلام بالرد على ذلك .
مما يعني ان كلاً من الالتزام بالعهد ، ثم الرد في حالة نقض الطرف
الآخر ، انما لوحظ فيها مدى النتائج المترتبة على النقض وعلى عدم الرد
ايضاً . ففي حالة النقض - وهذا ما نلاحظه مثلاً في الحرب التي فرضها
المستعمرون واذنابهم على الثورة الاسلامية - تترتب نتائج مصيرية بالنسبة
للمدنيين مثلاً او بالنسبة للعسكريين في تعرضهم لسلاح محظور في المواثيق
الدولية .

من الواضح اننا لا نتوقع من المفسدين في الارض ان تصحوا ضمائرهم
ذات يوم ، بحيث لا يمارسون عملية نقض للمواثيق . فالمجرم الذي يتلذذ
باراقة الدم ، وتتلوث يده بانزال صنوف التعذيب بالآخرين ، بل يتلذذ
بالتمثيل وبمشاهدة مشوهي الحرب . . . مثل هذا المجرم لا يمكن ذات يوم ان
يمارس عملاً اخلاقياً أبداً ، ولا يمكن ان يصحوا ضميره على الاطلاق .

ان هؤلاء المجرمين ، لا امل البتة في ان تنفعهم عظة ، وحتى مع
افتراض ذلك ، فان مسؤوليتهم عن اراقة الدم والتعذيب تظل تلاحقهم في
المصير الاسود الذي يقترب منهم . بيد اننا نعتزم مجرد الاشارة الى انعكاسات
النقض للمواثيق وصلتها بممارسة « الكذب » الذي جعله الاسلام مفتاحاً لكل
شر ، وجعله سمةً تخص من لا ايمان له .

* * *

اذن ، نقض العهد ، والخلف في المواعيد ، والغش في المعاملات ،
والافتراء على الآخرين ، والمكر ، وسواها من مفردات السلوك التي يتميز كل
منها عن الآخر ، ويختلف كل منها عن سواه ، في بواعثه ومظاهره ، . . . انما
تصب جميعاً في ممارسة واحدة هي « الكذب » .

والمؤسف ، ان البعض منا ، يمارس مثل هذه العملية «عملية الكذب» دون ان
يُدرك خطورة العقاب الذي تتوعدنا السياء به . . ودون ان يُدرك ان الكذب

حتى في ابسط اشكاله ، كما لو اضاف شيئاً لا واقع له الى خبر او قضية سردها على الآخرين ، او كما لو كذب على طفله الصغير بحيث وعده بشيء ولم يف به . . اقول ، من المؤسف ، ان البعض منا لا يزال يمارس عملية « الكذب » التي جعلها المشرع الاسلامي مفتاحاً لكل الذنوب ، وسمة تخص من لا ايمان له ، دون ان يتبته الى مسؤولية هذا السلوك .

* * *

ونتحدث الآن عن مظهر آخر يفسر لنا سبب التحذيرات الاسلامية التي جعلت « الكذب » مفتاحاً لكل شر ، وجعلته سلوكاً لا يصدر عن المؤمن أبداً ، مع امكان ان تصدر انماط متنوعة من الذنوب لدى هذا المؤمن او ذاك ، ولكنه لا يصدر عنه « الكذب » أبداً .

تري ما هو السر في ذلك ؟

قلنا: ان احد الأسرار يكمن في ان الكذب يتسرب في شرايين اكثر من سلوك واحد : فالبهتان الذي يمثل الصاق تهمة لا واقع لها بالآخرين ، هو عملية « كذب » و « الغش » في معاملة تجارية هو عملية « كذب » . والخلف في المواعيد هو عملية كذب والنقض للعهد ، هو عملية « كذب » ، وهكذا .

اذن ، غالبية الممارسات الشريرة ، تنتسب الى الظاهرة المتقدمة ، . . فاذا كنت ممارساً لاكثر من سلوك ينتسب الى مظهر واحد ، حينئذ نتوقع ان يكون مثل هذا السلوك - ونعني به « الكذب » - مفتاحاً لكل شر ، بالفعل . ونتوقع ايضاً ألا يصدر الكذب عن المؤمن ابداً ، ما دام الطابع الذي يفرز المؤمن عن غيره هو : التزامه بمبادئ السوء الا ما يصدر عنه من اللطم ببعض الذنوب . فاذا مارس الكذب ، يكون قد مارس اكثر من ذنب واكثر من مرض مما يتنافى مع الالتزام بمبادئ السوء . . وهذا هو احد وجهي العملية التي تفسر لنا سبب كون الكذب مفتاحاً لكل الشرور والأمراض ، اما الوجه الآخر ، فأمر يتصل بطبيعة اخلاص الشخصية لله تعالى من حيث صلة

الصدق والكذب باعماق الشخصية في طبيعة تعاملها العقلي مع السماء .
وهذا ما يتطلب شيئاً من الوضوح .

* * *

ان جوهر صلة الشخص بالله او لنقل ، ان الوظيفة الوحيدة التي تجسد معنى « الإنسان » ودلالة وجوده في هذه الحياة ، هي : « العبادة » ولا يمكننا ان نتصور معنى للعبادة الا باقرارها لمبادئ السماء وتمثيلها عملياً في السلوك ، وهذا ما يتطلب في ابسط صورة عملية « صدق » في المشاعر ، وإلا فان مجرد الايمان بشيء دون ترجمته الى سلوك فكري او لفظي أو حركي ، يظل سلوكاً لا قيمة له عند الملتزم .

ان اي شخص ما ، عندما يمارس عملية « كذب » ، انما يمارس « تزيفاً » لمشاعره ، وهو امر ينسحب على مجمل علاقاته مع الآخرين ، ومع الاشياء ، والافكار والاعمال التي سيمارسها .

وهذا هو ابسط انعكاس في حياته العامة . غير ان خطورة هذا الانعكاس ستأخذ حجماً آخر يهدد الشخص من حيث علاقاته حتى بالله تعالى ، بحيث يترتب على ذلك « تزيف » في مشاعر الشخص حيال مبدع الكون نفسه ، وحيال سائر الالتزامات العبادية التي يمارسها ، من تأمل لاسرار الكون ، ومن جهاد في سوح القتال ، ومن صلاة وصوم وممارسات حركية اخرى . . . الخ ، كل اولئك ستجد اصداؤها في تزيف المشاعر وعدم « صدقها » في التعامل مع الله ، ما دام « الكذب » في هذا الموقف ، او ذاك ، من الحياة العملية قد تجرأ عليه الشخص ، وسمح لنفسه بممارسة هذه الرذيلة ، وهو امر يفسر لنا جانباً تربوياً من توصيات الاسلام بعدم ممارسة « الكذب » . ويفسر لنا أيضاً ، السر الكامن وراء عد الكذب ممارسة ، لا يقدم عليها المؤمن أبداً ، في حين قد يقدم المؤمن على ذنوب غير الكذب .

واظن ان تقديم نموذج عملي من السلوك في هذا النطاق ، سيوضح جوانب هذه الظاهرة التي اشرنا اليها ، ولنتقدم :

* * *

سنفترض ان احد الاشخاص ، نقل لك « حادثة » ما ، فاضاف اليها شيئاً لم يحدث ، كما لو قال لك : ان حريقاً نشب في هذه المنطقة ، فالتهم عشرين منزلاً مثلاً . . ، في حين ان الحريق لم يلتهم الا منزلاً أو اثنين .

هذا النقل للحادث ، عملية « كذب » .

وسنفترض ان احد الاشخاص ، اضاف الى نفسه عملاً بطولياً - في سوح الجهاد ، او الانفاق او العلم او الخدمات الاجتماعية الاخرى . . ولكنه - في الواقع - لم يقيم بأي عمل في هذا النطاق ، او انه قام فعلاً بعمل ما ولكنه ليس بالحجم الذي نقله اليك . كما لو قال مثلاً ، انه يقضي ثلاثة ارباع وقته في خدمة الآخرين ، في حين ان خدماته لا تتجاوز الساعة او الساعتين مثلاً .

هذا الاخبار عن خدماته ، يعد عملية « كذب » أيضاً ، كما هو واضح .

وحين نتأمل في هذين النموذجين من السلوك الكاذب ، نجد ان الحالة الاولى تتصل بموضوع خارجي لا علاقة له بشخصية الناقل للخبر ، اي ، الخبر الذي نقله الشخص عن حادثة الحريق .

اما الحالة الثانية وهي : نقله بانه قد قدم خدمات اجتماعية للآخرين تظل ذات صلة بـ « ذاته » الشخصية - على عكس الحالة الاولى .

وبالرغم من الاختلاف بين مظهري السلوك المتقدمين ، الا انهما - في الواقع - يصدران من جذر واحد في الممارستين الكاذبتين ، ألا وهو : اصفاء شيء ما لا واقع له .

والسؤال هو : لماذا كذب هذا الشخص في نقله لحادثة الحريق ؟ ولماذا كذب الآخر في نقله لبطولاته في ميدان الخدمات الاجتماعية ؟

طبيعي ، في الحالتين ، ثمة باعث واحد هو : شد المستمع الى شخصية الناقل ، اي : ان الهدف من النقل الكاذب هو : جعل شخصيته محوراً لاهتمام المستمع ، ولا يعيننا الآن ان نقرر بان هذا السلوك مرضي صرف ،

وبأنه يستدر الاشفاق اكثر من كونه يحقق تقديراً زائفاً للشخصية ، لا يعيننا الآن تقرير هذه الحقيقة . . انما يعيننا ان نربط بين هذين النمطين من رذيلة « الكذب » ، وبين انعكاساته على الموقف العقائدي للشخص ، من حيث علاقة هذا الشخص بالله ، وبطريقة تعامله مع الله .

ان الشخص الذي « يزيّف » علاقته الفكرية بهذه الحادثة او تلك ، انما يعد مؤشراً لاستعداده بأن « يزيّف » علاقته الفكرية بالله ايضاً .

في الحالتين « تزييف » لحقيقة من الحقائق . فاذا اجترأ شخص على ان يزيّف مشاعره حيال نقل حادثة ما ، « سيجتريء » على تزييف مشاعره ايضاً حيال تعامله مع الله ايضاً ، أي ، انه سوف لن يكون « صادقاً » في ايمانه بالله ، وفي ادعائه بانه مخلص لله . . . انه ما دام قد « كذب » في نقل الحادثة ، وفي اضافة حادثة بطولية لنفسه ، « سيكذب » ايضاً في مشاعر ايمانه بالله ، بحيث تجده يتعامل مع « الله » بنفس المشاعر التي يتعامل من خلالها مع وقائع الحياة العملية . . فقد يحكم بما لم ينزله الله مثلاً ، وقد يقدم اجابة شرعية لم يتقيد بها ، . . . بل قد لا « يخلص » حتى في مجرد محبته لله ، عبر صلواته وادعيته وخدماته الاجتماعية وجهاده في سوح القتال مثلاً . ان تقرير مثل هذه الحقائق المتصلة برذيلة « الكذب » ، يحتاج الى مزيد من التوضيح .



« المؤمن قد يمارس ذنوباً متنوعة ، ولكنه لا يمارس الكذب ابداً . . »

هذه هي الحقيقة التي اكدتها التوصيات الاسلامية ، فيما عرضنا عليك جانباً من الدلالات التربوية التي تضمنتها التوصية الاسلامية المذكورة .

والآن نتابع هذه الدلالات . . .

في حديث سابق قلنا : « الكاذب مع الناس ، كاذب مع الله ايضاً » هذه الحقيقة المذهلة ، ينبغي ان نربطها بالتوصية القائلة ، بان المؤمن لا يكذب ابداً ولكنه قد يرتكب ذنوباً أخرى . . من مفطرات الصوم مثلاً - كما تعلم ذلك - الكذب على الله ورسوله . .

ترى ، ما اكثر الممارسات اللفظية التي يمارسها الانسان ، فيما يظل البعض منها « محرماً » ، والبعض منها « مكروهاً » ولكن مع ذلك ، لا تعد من المفطرات للصائم .

ما هو السر في ذلك ؟

ان بعض السر يكمن في خطورة هذه الممارسة التي تتسرب - كما قلنا - في شرايين مفردات كثيرة من السلوك مثل ، البهتان والغش ونقض العهد والخلف في المواعيد . . . الخ ، ويكمن ايضاً في استتباع ذلك الكذب على الله في طبيعة تعاملنا واياه .

وعندما يوجه اليك سؤال مثلاً عن نظام « الجهاد » في الاسلام ، وكيفية التعامل مع اعداء الله في سوح القتال ، حينئذ ، قد نجيب على السؤال المتقدم بغير الحقيقة ، اما لجهلك بمبادئ الشريعة الاسلامية ، أو لعدمك ذلك ، حتى تكتسب تقديراً اجتماعياً زائفاً .

في الحالتين ، لقد كذبت على الله . . وفي الحالتين : كان السبب وراء ذلك هو : محاولتك انتزاع « التقدير » من الآخرين ، اي : حرصت على ان تنسج لشخصيتك قيمة ما .

والآن ، حينما تنقل لأحد الاشخاص حادثة حريق قد التهم عشرين منزلاً ، في حين ان الحريق لم يتجاوز منزلاً او اثنين . . في هذه الحالة ايضاً ، حاولت - من خلال الكذب - أن تنسج لشخصيك قيمة ما ، بصفة ان نقلك لهذه الحادثة سيلفت انتباه الآخرين حيال شخصك ، وبمجرد هذا الاهتمام بسماع الخبر عنك ، واقتراحه بمشاعر الدهشة والتعجب . . . بمجرد هذا الاهتمام بك ، كاف في ان يفجر في اعماقك احساسيس النشوة والسرور ، مما يكشف عن حرصك المرضي على تأكيد « ذاتك » ، واكسابها قيمة ما .

وهكذا حينما تزعم امام الآخرين بانك قمت بعمل بطولي لا واقع له : في ميدان الجهاد العسكري او الاجتماعي او العلمي . . في مثل هذه الحالة ايضاً ، حاولت ان تنسج لشخصيتك قيمة ما .

اذن ، في الحالات الثلاث ، مع انها ذات مظاهر مختلفة ، بعضها لا علاقة له بالعمل الاسلامي ، كما هو الحال في نقلك لحادثة حريق ، وبعضها ، اسلامي خالص كما هو الحال في افتائك بحكم شرعي لا تعرف تفصيلاته ، وبعضها ، يتراوح بين ما هو شرعي وبين ما هو ارضي كما هو الحال في ادعائك لبطولات وهمية في حق العلم او الخدمة الاجتماعية .

في جميع هذه الحالات ذات المظاهر المختلفة ، يكمن « دافع » واحد هو : الحاجة غير المشروعة الى التقدير الاجتماعي . . حيث كان « الكذب » هو الوسيلة لتحقيق الهدف المذكور . . ولكن ، هناك ممارسات كثيرة قد تعتمد « الصدق » ايضاً في انتزاع التقدير الاجتماعي ، كما لو كنت حقاً قد قمت باعمال بطولية في ميدان القتال او العلم او الخدمة الاجتماعية ، ومع ذلك ، فقد كان هدفك هو : الفات الآخرين الى شخصيتك ، ففي مثل هذه الحالة كنت « صادقاً » في ادعائك ، ولكنك شددت ايضاً الى دافع التقدير الاجتماعي . . فلماذا كان الكذب اشد مفارقة من « الاعجاب بالذات » مع ان كليهما ينبعثان من دافع واحد؟؟

لا بد ان تكون هناك بعض الاسرار النفسية . . فلنقف عندها .



ان مجرد حبك لذاتك ، لشخصك . . لا غبار عليه ما دمنا نعرف ان كل تحركاتنا قائمة على تحقيق المتعة للذات ، وإلا لما كان ابي معنى لتحركاتنا .

بيد ان المشرع الاسلامي ، رسم خطوطاً لتحقيق المتعة ، يمكن تسميتها باللذة او المتعة الموضوعية قبال اللذة او المتعة الذاتية التي لا تتقيد بالمبادئ .

الكذب والاعجاب بالذات ، كلاهما ، من انماط اللذة غير الموضوعية . . كلاهما ، احساس مرضي يكشف عن عصاب الشخصية وعدم توازنها الداخلي . . ولكن مع ذلك ، يظل « الكذب » مظهراً أشد مفارقة من الاعجاب بالذات مع ان الاعجاب بالذات « في بعض اشكاله » يجبط كل الاعمال العبادية التي يمارسها الشخص مثل « الرياء » فيما يبدو اشد مفارقة من

« الكذب » .. اننا في الواقع لا نستهدف مقارنة بين الممارستين ، بقدر ما نستهدف التشدد على موقع « الصدق » و « الكذب » من الممارسات ، بغض النظر عن أن اشكال بعضها يتسم بالايجاب « كما هو الحال في الكذب الذي تمارسه لاصلاح ذات البين » ، وبعضها يتسم باشد الذنوب مفارقة مثل « الرياء » أو « التباهي » ، علماً بأن « الرياء » هو في واقعه عملية « كذب » أيضاً . . . فالشخص الذي يستهدف ارضاء الناس ، يكون في تعامله مع الله « كاذباً » ، مما يعني ان « الكذب » يظل وراء كل سلوك غير عبادي ، ومن ثم يفسر لنا خطورة التشدد عليه بالنحو الذي قرره التوصية الاسلامية القائلة بان المؤمن لا يكذب ابداً ، ولكنه قد يمارس ذنوباً غير الكذب .

لنعد الى بواعث الكذب ، فيما قلنا انها تستهدف ارضاء « الذات » على حساب المبادئ .

عندما تتباهى امام الآخرين بانجازاتك في ميدان العلم او الجهاد ، مع كونك « صادقاً » في نقلك لحقيقة الانجاز الذي قمت به . . هل تتصور انك « صادق » بالفعل في هذا الادعاء؟؟

الحق ، ان « الكذب » الذي يعده الاسلام مفتاحاً لكل شر ، يظل متسرّباً في عصب اي سلوك يبدو في مظهره ، وكأنه سلوك صادق . . . فالاعجاب بالذات هو في واقعه « كذب » على الحقيقة . . لان الحقيقة تقول : كل ما بنا من حسنة ، فمن الله ، كل ما لدينا من امكانات ، فمن الله .

اذن : زعمنا بان ما قدمناه من انجاز في ميدان العلم او الجهاد او الخدمة الاجتماعية هو انجاز ذاتي يعتمد على امكانياتنا ، يظل مجرد زعم ، مجرد « كذب » . وهذا يفسر لنا واحداً من مظاهر الحاجة غير المشروعة الى التقدير الاجتماعي ، حيث يتخذ أكثر من مظهر للبروز في ميدان السلوك .

يبد ان « الكذب » الصريح ، اي غير المقنع بقناعات اخرى مثل ، المباهاة والاعجاب ، يظل اشدها مفارقة ، بصفة ان تحريف الكاذب للحقائق ، وتزييف مشاعره بكل سفور ، وبتعمد ، وقصد ، . . انما يكشف

عن بلوغ درجة كبيرة من الاستهانة بالمبادئ . . . وهي مبادئ قد تنتسب الى اعراف اجتماعية ، وقد تنتسب الى الله ، والاستهانة بالأولى اخف مسؤولية من الاستهانة بمبادئ الله . . . ولكنها- في الواقع تمهد الى ذلك . فالذي يكذب على الآخرين في نقله لحادثة حريق لا واقع لها ، سيكذب ايضاً او لنقل ، ستكون لديه الجرأة على ان يكذب ذات يوم على الله ايضاً ما دام في الحالتين يصدر عن حاجة غير مشروعة الى انتزاع التقدير من الناس ، حتى انه ليجازف بالكذب في الأحكام الشرعية مثلاً . . كما ان الشخص الذي لا يصدق في مشاعره مع حقيقة من حقائق الحياة العملية ، سوف لن يصدق في مشاعره مع الله ايضاً . . من هنا كان الكذب بكل اشكاله ، الجاد والهازل ، الصغير والكبير محظوراً في التشريع ما دام الجذر الذي يمدده في الحالات جميعاً- الا ما استثني- واحداً فيها . . انه ، لمذهل حقاً ان تقول لنا التوصية الاسلامية « ان الكذب شر من الشراب » ، اي ، ان تناول المسكر اخف جريمة من الكذب ، ثم لا ننتبه الى هذه الظاهرة التي يمارسها البعض بتعمد ، مع ان المؤمن ، لا يكذب أبداً ، كما تقول توصية اخرى . . ترى ، هل يرضى احدنا ان تخلع عنه سمة « الايمان » ، وان يمارس سلوكاً أشد حرمة من الشراب ؟؟ .

السّمات الإجتماعيّة

نقصد بـ (السمات الاجتماعية) كلاً من سمي (الحب) و (التوافق الاجتماعي) اللذين يعدان - في معايير علم النفس الأرضي - من أهم السمات التي تميّز الشخصية السوية عن الشخصية الشاذة .

أما سمة (الحب) فتعده كل الاتجاهات النفسية سيباً رئيساً وراء الصحة النفسية ، وبعبارة أخرى فإن (الكراهية) هي السبب الرئيسي وراء مختلف الأمراض النفسية ، حتى ان احد الاتجاهات النفسية (الاتجاه الفرويدي) تشطر السلوك الانساني الى احدى نزعتين يجيء (العدوان) واحداً منهما من حيث مقابلته بالنزعة (المسالمة) وهي : (الحب) . في حين يجيء (التوافق الاجتماعي) وهو السمة الاجتماعية مقترناً أو مترتباً على سمة (الحب) ايضاً ، بحيث ان الاتجاه الأرضي المذكور جعل من معيار السوية الذي يقرّر بان الشخصية السوية هي التي (تُحِبُّ وتُحَبُّ) معياراً يتزواج فيه كل من (الحب) و (التوافق الاجتماعي) ، بصفة ان السمة الاخيرة (التوافق) تستلبي مبادلة (الحب) من الطرف الآخر . موضوع التعامل .

أما الإسلام ، فقد ألمح الى سمي (الحب) و (التوافق) بنحو لم تتوفر على تفصيلاتهما كل الاتجاهات الأرضية المتأخرة ، بحيث يمكننا القول : ان كلاً منهما تكاد تنحصر التوصيات الاسلامية بممارسته في شتى صعد السلوك ، سواء اكان التعامل مع (المبدع) ، ام مع (الآخرين) ، ام مع (الذات) ام مع مطلق ظواهر الطبيعة ، وهي : المجالات الاربعة التي ينحصر السلوك

الانساني فيها . ويحسن بنا ان نتناول هاتين سمتين بنحوٍ من التفصيل .
ولنعرض اولاً : السمات التي عرضها الامام الصادق (ع) في قائمة
السلوك :

- . المودة - العداوة .
- . الرأفة - الغلظة .
- . الرفق - الخرق .
- . العفو - الحقد .
- . الصفح - الانتقام .
- . الوفاء - الغدر .
- . الرحمة - القسوة .
- . الانصاف - الظلم .
- . المواساة - المنع .
- . المداراة - المكاشفة .
- . التقى - الحسد .
- . الالفة - الفرقة .
- . صون الحديث - النيمة .
- . الكتمان - الافشاء .
- . الحياء - القحة .
- . البر - العقوق .
- . العفة - التهتك .

الملاحظ ان هذه السمات تشكل اكبر النسب من قائمة السلوك بالقياس
الى سائر السمات العقلية والمزاجية والذاتية والتعبدية والحيوية التي نظمتها
القائمة المذكورة ، وهذا يعني ان اهمّ واوسع السمات السلوكية انما تنتسب الى
معيار (الحب) في الدرجة الاولى ، و (التوافق الاجتماعي) الذي يترتب
على توفر السمة الاولى .

ان كلاً من المودة ، والرأفة ، والرفق ، والعفو ، والصفح ، والانصاف والتبر الخ تنتسب الى معيار (الحب) ، كما ان (الألفة) و (المداراة) و (المواساة) وغيرها تنتسب إلى (التوافق الاجتماعي) ، . . . وما يعيننا من ذلك هو : ان نقدم تفسيراً لهذا التشدد على ظاهري (الحب) و (التوافق) وانعكاسهما (اسلامياً) على السلوك العبادي والنفسي .

ونقدم أولاً بالحديث عن :

(الحب) :

الحب يعني : النزوع نحو الشيء ، تقابله « الكراهية » التي تعني : النفور من الشيء ، سواء اكان النزوع نحو (الله) او (الذات) و (الآخرين) او (البيئة الخارجية) .

ومن الحقائق المألوفة التي تؤكد الانجاهات الأرضية ان (الحب) يؤدي الى التحام الجوانب الذاتية للشخص ، اي تحقيق (التوازن الداخلي) ومسح التوترات المختلفة التي تصيب الشخصية .

اما (الكره) فيؤدي - وفقاً للاتجاهات الارضية المذكورة - الى تمزيق جوانب (الذات) ، اي : تعريضها للتوتر وللصراع . وهذا يعني بوضوح ان السمة الاولى مؤثر الى كون الشخصية ذات طابع (سوي) ، في حين ان السمة الاخرى تؤثر الى كون الشخصية ذات طابع (مَرَضِي) .

هذه الحقائق التي يقرها البحث الأرضي ، تنطلق من القناعة بان « الاشباع » للحاجات ، يتكفل بتحقيق « الحب » والى ان (الإحباط) يؤدي الى الكراهية . الإتجاه الجنسي مثلاً ، يحدّد مراحل النمو النفسي ، من (المراحل الطفلية المعروفة) ، بمقدار التصالح بين حاجات الطفل وطريقة اروائها في كل مرحلة من حيث استتلاؤها للحب أو الكراهية التي تعني عدم التصالح . وبالرغم من ان الإتجاه المذكور ينسج وجهة نظر تشاؤمية حيال تعامل الانسان مع حاجاته التي تجيء المراحل الطفلية المذكورة إرثاً فطرياً فرضته عليه مراحل تأريخية من « الكبت » واستتلاء ذلك - من ثم - صراعاً

مريراً؟ مع الحياة ... اقول ، بالرغم من « القَدَر » الذي ينسجه الاتجاه المذكور على الشخص ، فان « البديل » الوحيد الذي يطالب به الاتجاه المذكور هو : « الحب » لتحقيق « الاستواء » النسبي لا المطلق ، وإلا فان الفارق بين السوي والمرضى - في نظر الاتجاه المذكور - هو فارق في الدرجة لا في النوع .

المهم ، ان الاقرار بان « الحب » هو الصياغة الوحيدة لتحقيق « السواء » ، يظل أمراً لا يتناقش فيه اثنان . بيد ان المطالبة بتحقيقه لدى باحثين يرى بعضهم ان الكراهية مثلاً غريزة أساسية عند الانسان (الباحثة كلاين) ، أو مثلاً : ان البيئة الاجتماعية مشحونة بالعداء (هورني) ، ... وحتى الاتجاهات التفاضلية التي تنسج تصوراً إيجابياً لدى الانسان ، لا يمكنها ان تفسر دلالة الحب وطريقة تجسيده في سلوك تلقائي إلا على نحو من المصالحة المفروضة على الشخص ، وهذا هو السر الكامن وراء فشل الصياغة « السوية » التي يطمح البحث الأرضي لملافتها .

ان ادراكنا لدلالة « الحب » لا يمكن توفّره الا من خلال التفسير الاسلامي له ، وهو تفسير يقره البحث الأرضي لكنه يبقى بمنأى عن معرفة طرائقه .

ان تركيبنا الأدمية قائمة - أساساً - على دلالة (الحب) ، بمعنى ان المبدأ الأرضي المعروف القائل بأن تحركاتنا قائمة على (البحث عن اللذة) ، انما تجسد قبل كل شيء (الحب نحو الذات) ، كما ان المبدأ القائل بان (الآخر) الذي يحقق اشباعاً للطفل (عن طريق تنظيمه لحاجاته) أو يحقق اشباعاً للراشد (عن طريق محبته وتقديره) انما يحقق شعوراً تلقائياً بـ (الحب) نحو الآخر لدى الطفل او الراشد ، كما يؤدي الى الاحساس بان (الآخر) يحمل نفس الحب حياله ، وحينئذ لا يمكننا ان نتصور أية دلالة لـ (الكراهية) .

غير ان هذا المبدأ مرتبط بعدم وجود « الإحباط » ، اي انه مرتبط بتحقيق الاشباع ، وهذا ما لا تسمح به طبيعة الحياة مما يؤدي الى نشوء (الكراهية) نحو الآخر أو البيئة الخارجية . . وفي الحالتين لا كراهية (نظرية) لدى

الآدميين ، بل (محبة) فطرية تتدخل البيئة في بلورتها أو خفضها أو تحويلها الى كراهية نحو الآخر أو البيئة .

إسلامياً : يظل « الحب » هو الدلالة الوحيدة في تركيبية الانسان ، ما دام هو التجسيد لتلك « الروح » التي نفخها « الله » في الانسان . فما دام تحرك الشخص لا يمكن تصوّره الا من خلال (البحث عن اللذة - اي : النزوع نحو الشيء) فان الحَبّ مطلقاً يحمل نفس الدلالة وهي : (النزوع نحو الشيء) . أما « الاحباط » فلا يستلبي بالضرورة نشوء الكراهية في الأعماق ، بقدر ما يؤدي (عدم الوعي) الى ذلك .

إذن النزوع نحو الشيء الذي هو جوهر تركيبية الأدميين (البحث عن اللذة) لا ينفصم عن (الحب) الذي هو (نزوع نحو الشيء) أيضاً ، اي انها وجهان لعملية واحدة . كل ما في الأمر ان (البحث عن اللذة) يحوم على (الذات) ، والحب يتطلب حوماناً على (الآخر) ، وهذا ما يتحقق من خلال « الاشباع » الذي يوفره (الآخر) . وفي حالة « الاحباط » ينحصر « الحب » في جانب واحد هو : الذات . لكن هل يمكننا ان نتصور امكانية أن ينحصر الحب بدون (الآخر) وبدون (البيئة الخارجية) ؟ ان وجود الآخر والبيئة هما اللذان يجسدان (مكاناً) لتحقيق معنى (الحب للذات) ، والأفان (الذات) لا معنى لها بدون الآخر والبيئة . ولتقدّم بنموذج : حينما تمحس بالجوع ، أحسّ بالميل الى الطعام . الطعام يجسّد احد مفردات البيئة الخارجية . وهذا يعني ان (حَبّي لِذاتي) مرتبط بوجود (طعام) أفرغ فيه محتوى الحب ، اي اني : احب الطعام . وتكون النتيجة اني انزع بالضرورة نحو الطعام ، اي ان محبتي للطعام لا تنفصم عن محبتي الى (الذات) مما يعني اني بالضرورة أحبّ البيئة الخارجية المتمثلة في احدى مفرداتها : الطعام . وحين نتجه إلى الظواهر النفسية المتصلة بـ (الآخر) سنجد نفس الدلالة في هذا الصدد . ان محبتي لـ (الذات) تعني اني انزع نحو شخص يحقّق معنىً للذات ، متمثلاً في تقديره لي ومحبته آيائي ، اي ان (تقدير الآخر) هو الذي يضفي معنىً على (الذات) الباحثة عن الحب ، فانا احب الآخر لانه يحقق لي

اشباعاً لحاجتي الى الحب ، والا اذا تصوّرت انني موجود لوحدي ، حينئذٍ لا تجد (الذات) اية ضرورة لأن (تحب ذاتها) لعدم وجود (منبه) تستجيب له (الذات) . . .

اذن : حبي للآخر امرٌ لا تشكيك فيه ، اي ان الانسان بالضرورة يجب الآخر ، وبالضرورة يجب البيئة الخارجية التي تكتنفه .

ولكن : ما هو السبب في نشوء « الكراهية » نحو الآخر أو البيئة ، بعد ان عرفنا انّ الاصل هو « الحب » نحوهما ؟

(عدم الوعي) بمهمة الكائن الأدمي في هذه الحياة ، هو السبب الرئيسي في نشوء الكراهية وهو امر تجهل الاتجاهات النفسية جميعاً . . . انّ ادنى وعي يمارسه الشخص في استكناه معنى وجوده ووظيفته ، يحوّله من شخصية (مريضة) الى شخصية (سوية) بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالة . . .

اذا ادركنا انّ جوهر تركيبتنا الأدمية ، منسوجة من (الحب) الذي أودعته (الروح) التي نُفخت فينا ، وإلى ان هذه (الروح) مرتبطة بمهمة « الخلافة في الأرض » ، حينئذٍ فان « الكراهية » تنتفي أساساً وتبقى فاعليتها منحصرة في الممارسات التي تتعارض مع وظيفة « الخلافة » .

وبكلمة اخرى ان « النزوع نحو الشيء » يستتلي بالضرورة « النفور من الشيء الذي يعارضه » او لنقل : النزوع نحو الخير يستتبع كراهية الشر : كما ألمح النبيّ (ص) الى ذلك . غير ان ذلك يبقى مرتبطاً بمدى (وعينا) لمهمة الخلافة التي تحدد مجالات الكراهية دون ان تجعلها بنحو مطلق . مثلاً : قد نواجه شخصاً يمارس عملاً عدوانياً فنكرهه لممارسته المذكورة ، وقد لا نكرهه بقدر ما نتحسس بعدم الحب حياله ، وقد نجبه أيضاً ، اي : من الممكن ان نكره ، وان نحب ، وان لا نحب ولا نكره : حيال الشخص العدواني المذكور . ولكننا في الحالات الثلاث لا نملك إلا محبة للخير وكراهية للشر ، فالقتل عملية شريرة لا بدّ ان نكرهها ضرورةً ما دمنا نحب المسألة

ضرورةً ، لكن الشخص الذي يمارس عملاً عدوانياً ما ، قد (يجهل) الطابع الشرير لسلوكه وحينئذٍ لا يحملنا على ان نكرهه ، وقد نجيل إليه مخلصاً انه مارس عملاً خيراً فنحبه حينئذٍ بالرغم من ممارسته لعملية (قتل) ، بسبب من الباعث الخير لديه ، وقد لا نجه ولا نكرهه لأننا أساساً لا نحمل كراهيةً لأحد بقدر ما نتألم له عند معرفتنا بانه (سيعاقب) على ذلك مثلاً . . . اي اننا بسبب من محبتنا للانسان نتألم له لما يواجهه من عذابٍ لاحقٍ به .

المهم ، في الحالات جميعاً نصل من محبتنا وكرهاتنا بمبدأ وعينا لمهمة « الخلافة » في الأرض ، وهو أمرٌ يتطلب شيئاً من التوضيح الكائن الأدمي « روح » نفخها الله فيه ، وما دامت هذه الروح هبة من السماء ، فان « الكمال » لا بد ان يطبعها ، تبعاً لقناعتنا « بكمال » السماء . وما دامت « الروح » المذكورة تجسد (النزوع نحو الشيء) فان السمة المشتركة بين (الانا) وبين (الآخر) تتبادل التأثير فيما بينهما ، اي : ان البشر جميعاً يجب احدهم الآخر بالضرورة لصدورهما عن (روح) واحدة . وهذا النزوع نحو الآخر يتجه نحو (الشيء) أيضاً اي : البيئة الخارجية التي تحيط بنا . وبما أن هذه (الهبة) من (الله) فإن (الحب) يتجه بنحو رئيسي نحو (الله) ويتجه بنحو ثانوي نحو الآخرين ، وهذا يعني ان كل ما يرسمه الله لنا من مبادئ في السلوك ويطالبنا بالالتزام بها ، انما يجسد محبة نحو الله ، وكل ما نهانا عنه يجسد إبتعاداً عنه واتجهاً نحو الشر ، نحو النقص ، نحو « المرض » في نهاية المطاف . وهذا ما يفسر لنا دلالة (النية) التي ستحدث عنها فيما يظل العمل بدونها لا يحقق استواءً للشخصية ، اي : ان العمل الذي يصدر عنا ما لم يتجه لـ (الله) من خلال « النية » ، فانه لا يعبر عن (الحب) الذي هو جوهر تركيبتنا الأدمية ، بل يُعبر عن (المرض) الذي هو افراز للطرف الآخر من السلوك ، وهو (الشهوة) مقابل (العقل) او (الذات) مقابل (الموضوع) الذي قلنا انها يتجاذبان السلوك البشري^(١).

(١) النظر : الفصل الاول من : دراسات في علم النفس الاسلامي .

والآن - في ضوء تعرّفنا على ظاهرة (الحب) من حيث صلتها بـ (الله)
(بالآخرين) وبـ (الذات) وبـ (البيئة الخارجية) - يحسن بنا ان نعرض في
هذا الحقل طرائق التعبير عن (الحب) بالنسبة إلى (الآخرين) ما دمتنا في
صدد تحديد السمات (الاجتماعية) للشخص .

وطبيعيّ فان تصدير (الحب) الى الآخرين يرتبط - كما قلنا - بنمط من
التفاعل الاجتماعي فيما يتحقق من خلال سلوك محدد هو (التوافق) مع
الآخرين ، او (التكيف) الذي يأخذ اشكالاً متنوعة من السلوك ، يحددها
الموقف الاجتماعي نفسه .

(التكيف) يعني : التنازل عن الحاجات وتعويضها بإشباع آخر تتطلبه
المعايير الاجتماعية .

هناك تكيف عفويّ اولاً : حيث يتصالح فيه معيار (الذات) مع المعيار
الاجتماعي : كما لو توجّهت الى القاء محاضرة علمية امام جمهور يتطلّع الى
مثل هذه المحاضرة .

يقابله تكيف « إلزامي » : كما لو اضطررت الى الوقوف ساعات طويلة
لانجاز معاملة رسمية مثلاً يمكن انجازها في دقائق معدودة بحيث تضطر الى
مصانعة الموظف الذي قد لا يستحق - في نظرك - ادنى تقدير .

بيد أنّه من الملاحظ ، أنك من الممكن ان تنجح في كسب مودة هذا
الموظف لو كنت (سالماً) من شائبة المرض ، أو كان الموظف ذاته مرشحاً
لامكانية تعديل سلوكه . . . المهم هو ان تمارس عملية (تكيف) ما دام
(الحب) من جانب يملك على مداراة الموظف ، وما دام انجاز
معاملتك - وانت محقّ في ذلك - يتطلّب اصطناع مواقف ودية من جانب
آخر . . .

ان عملية التكيف بنحوها المذكور ، امرٌ يقرّه البحث الأرضي ،
ويعدّه - كما سبق التلميح الى ذلك - من سمات الشخصية السوية ، فيما يُطلق
عليه مصطلح « التوافق الاجتماعي » .

اما الاسلام ، فإن تصوّره لظاهرة « التوافق الاجتماعي » يظل في مقدمة ما يندب إليه ، بل انه ليشدد على هذا السلوك بنحو لافت ومُدْهش .

ويُلاحظ ، أن المشرّع الاسلامي في رسمه لمبادئ « التوافق الاجتماعي » يأخذ كلاً من الابعاد الثلاثة (الانا ، الآخر ، البيئة الاجتماعية العامة) بنظر الاعتبار بحيث يترتب على ذلك ان يسحب طابع (السوية) على البعد الثلاثي المذكور ، لا أنه يأخذ أحد الاطراف بعين الاعتبار ويدع الطرفين الآخرين .

ويُلاحظ أيضاً ان المشرّع يرسم اشكالاً متنوعة من التوافق ، بعضها يتصل بالاقربين ، وبعضها بالاصدقاء ، وبعضها بعامّة الناس ، وبعضها بالاعداء . . . الخ . . . ويمكننا ان نلاحظ مدى تشدّد المشرّع الاسلامي على ظاهرة (التوافق الاجتماعي) ، من خلال توصياته الصريحة في هذا الصدد من نحو قوله (ع) [لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف] [انه لا بدّ لكم من الناس إن احداً لا يستغني عن الناس في حياته ، والناس لا بد لبعضهم من بعض] [قلوب الرجال وحشية فمن تألفها اقبلت عليه] .

ان هذه النصوص الثلاثة تلخص وجهة النظر الاسلامية حيال « التوافق الاجتماعي » وضرورته التي جعلت مختلف الاتجاهات النفسية ، تعدّ « التوافق » معياراً للسلوك السوي ، . . . والملاحظ ان التصوّر الإسلامي لهذه الظاهرة قد طبعه التفصيل الدقيق لمستويات التوافق بدءاً من معالجته للطبيعة البشرية ، مروراً بعمليات تبادل المصالح الاجتماعية وانتهاءً برسم سمات الشخصية المتوافقة اجتماعياً ، فأشارته (ع) الى ان قلوب الرجال وحشية تعدّ ملاحظة عيادية بالغة القيمة في ميدان الحقائق المتصلة بالطبيعة البشرية ان كون الشخصية الأدمية ذات أحاسيس تشبه ما هو بدائي ووحشي بالقياس الى نظرتها عن الآخرين ، . . . هذه الملاحظة تعدّ أدقّ واشمل ما يمكن تصوّره حيال المسوّغ لعمليات « التوافق الاجتماعي » ، فالآخر يشبه (الطفل) تماماً من حيث استجابته حيال الذين يتعاملون معه ، فبقدر ما تحقق له اشباعاً ، وبقدر ما تبعد عنه مصادر الألم يبدأ بالاستجابة الوديّة نحوك ، ويتحول (الوحش) في اعماقه تدريجياً الى (أليف) يركن إليك ، والامر ذاته بالنسبة

لمطلق الأدميين وطريقة استجابتهم بحوك ، فبقدر ما تمنحهم من (الألفة) تكون قد طردت بقايا (الوحش) الكامنة في أعماقهم . ولذلك فإن نجاح الشخصية وبلوغها اعلى مراتب السلوك السوي يتوقف على مدى ما تحققه من عمليات (التآلف) التي لخصها الامام (ع) بقوله : [لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف] ، فهذه التوصية بدورها تجسد ادق واشمل ملاحظة تقويمية لسمات الشخص السوي فيما انتبه البحث الأرضي مؤخراً الى الحقيقة المذكورة حينما عرّف الشخصية السوية بانها (تُحِبُّ وتُحَبُّ) ، اي : عرّفها عالم النفس الأرضي بنفس التعريف الذي قدّمه الامام (ع) قبل أن يولد علم النفس أساساً . والمهم ان ملاحظة الامام (ع) تظل ادق تعريفاً للشخصية السوية من التعريف الأرضي لها من حيث تصورها لعمليات التوافق الاجتماعي ، والأهم من ذلك انّ التعريف المذكور [لاخير . . .] يسأل الشخصية من دائرة (السواء) تماماً حينما ينفي قدرتها على أن تألف وتؤلف بحيث يسميها بانها [لاخير فيها] علماً بان الشخصية الاسلامية بما تمتلكه من موقف فلسفي تجاه الوجود وتجاه الآخرين الذين لا يشاطرونها موقفها الفلسفي المذكور ، . . . هذه الشخصية بما تمتلكه من موقف حاسم وثابت وبما يستجرها هذا الموقف الى عدم المهادنة فيه والى فرز (عددها) الذي لا يشاطرها الموقف ، وبالرغم من ذلك كله ، يتم لها طرائق متنوعة في ميدان الحب والتوافق .

وقبل ان نعرض لطرائق (الحب) و (التوافق) التي ترسمها توصيات الاسلام ، ينبغي ان نفق على « مفردات » السلوك التي تجسد ذلك حسب القائمة التي اوردها الامام الصادق (ع) .

فقد لاحظنا كيف ان كلاً من (المودة) (الرأفة) (الرفق) (الرحمة) (الانصاف) الخ . . وردت بشكل مفردات لتجسيد « الحب » . وبالرغم من ان فوارق دقيقة بين مستويات (الحب) التي تنظم المفردات المذكورة ، الا ان الطابع العام لها يظل مندرجاً تحت (المسالمة) ومقابلها (الكراهية) .
وإذا تجاوزنا ذلك الى مستويات اخرى من الحب ، وجدنا ان (العفو)

و (الصفح) ونحوهما يجيئان في سياق القائمة المذكورة ايضاً . وهذا يعني ان (الحب) بصفته نزعة نحو الخير لا يتجسد في مجرد كموها أو تصديرها إلى الآخرين بل يتجاوزها إلى التنازل عن (الاذى) الذي يلحق بالذات ايضاً . فانت من الممكن ان (تحب) شخصاً ، وتقدم إليه المساعدة تعبيراً عن حبك إياه . ولكن من الممكن في الآن ذاته ان (تعاقب) الشخص المذكور إذا صدرت عنه بادرة سوء حيالك ، وهذا يعني ان كلاً من (الحب) و (الكراهية) من الممكن ان يتجسدا في سلوك الشخصية .

لكننا اذا اضفنا الى قائمة الحب مفردات (العفو) ونحوها ، امكننا ان نتصاعد بفاعلية الحب الى آفاق اكثر سعة ، بل ستصاعد بفاعلية حينها لا نكتفي بـ (العفو) فحسب ، بل بالاحسان ايضاً .

هذا يعني ان الاسلام رسم ثلاثة صعد لممارسة الحب ادناها درجة هو : الحب ، ثم العفو ، ثم الاحسان .

ولنتحدث عن كل من المستويات الثلاثة :

اما المستوى الاول وهو (مطلق) الحب فقد اوضحنا دلالاته من حيث موقعه من تركيبية الأدميين . ومن ايسر مظاهره هو : خلو الأعماق من الكراهية والحقد ، ولذلك جاءت التوصيات الاسلامية مؤكدة هذه الدلالة من نحو قوله تعالى : ﴿ لا تجعل في قلوبنا غلاً ﴾ ﴿

ويجيء (الحسد) - كما ورد في القائمة السلوكية - واحداً من اشكال الكراهية التي تضاد (الحب) بصفة ان (الحسد) هو : تمني زوال النعمة من الغير ، أي : كراهية الشخص المذكور .

ونظراً لأهمية هذه السمة وتجذرها في التركيبية الأدمية ، يحسن بنا ان نتناولها بشيء من التفصيل .

الابحاث الأرضية تكتفي من معالجتها لظاهرة (الحسد) بالذهاب الى انها واحدٌ من اشكال النزعة العدوانية . وتصل بينها وبين منعكسات الطفولة

التي يجيء بضمها كل من (التفاضل) بين الاطفال ، أو التدليل المفرط ، أو النبد ، اسباباً لشبوء الحسد والغيرة لدى الاطفال وانسحابها من ثم على سلوك الراشدين .

اما الاسلام ، فلا يُعنى بهذا الجانب إلا في نطاق محدد سبق ان عالجناه مفصلاً عند حديثنا عن مراحل النمو لدى الشخصية فيما اوضحنا امكانية انسحاب « الحسد » على سلوك الراشدين (كما هو الحال لدى اخوة يوسف (ع)) بسبب من التفاضل الذي لحظوه فيما بينهم ، لكننا اوضحنا أيضاً ان نماذج من التفاضل منها : ما كانت ممارسته لدى اهل البيت (ع) لم تستتبع النتائج التي لحظناها في النموذج السابق . وهذا يعني ان (الطفولة) لا تسحب آثارها بنحو مطلق ، بل يتم ذلك وفق شروط خاصة اشرنا إليه في حينه .

ولعل ما يلقي انارةً اكثر على هذه الظاهرة ، هو : تحديد الملاحظات العيادية لظاهرة « الحسد » واخضاعها - في بعض الأنماط - الى طابع (وراثي) مما ينفي اثر التنشئة الطفلية في هذا الصدد .

لقد اشارت التوصيات الاسلامية إلى ان (الحسد) - ومعه السيطرة والوسوسة - تشكل ممارسات لا يترتب عليها العقاب علماً بان هذه المفردات وردت في حديث الرفع المشهور حيث تضمن تسعة انماط من السلوك بعضها ينتسب الى السمات العقلية مثل : النسيان ، والسمات المعرفية مثل : عدم العلم ، وبعضها ينتسب الى ممارسات حركية اضطرارية مثل : الأفعال المكره عليها .. الخ . . .

ومن البين ان عدم ترتيب العقاب على ممارسة « الحسد » يعني ان هذه الظاهرة أمّا ذات طابع وراثي لا يمكن للشخصية ان تمارس عملية تأجيل حيالها ، وأمّا انها ممارسة تدخل في نطاق ما هو (مكروه) مثلاً .

غير ان بعض النصوص تشير الى ان ثلاثة لم يخل منها نبيّ فما دونه ، وهي الوسوسة ، والطيرة ، والحسد .

وهذا يعني ان ظاهرة (الحسد) ذات طابع وراثي ، واذا كانت كذلك ، فلا عقاب على ممارستها . ولكن مثل هذا التقرير يتناقض أساساً مع التحذيرات الاسلامية من (الحسد) فيما تسمه بانه ماحق للدين ، اي انه يتناقض مع ابسط المظاهر العبادية .

ولذلك وضع المشرع الاسلامي فاصلاً يفرق بين غمطين من ممارسة الحسد أحدها : كمون الحسد دون ابرازه في عمل لفظي او حركي ، والآخر : تجسيده في العمليتين المذكورتين . اي ان مجرد كونك (حاسداً) لا يترتب عليه اثر سلبي في السلوك ، اما اذا ترجمت حسدك الى (فعل) كما لو بذلت محاولة ما لازالة النعمة التي لحظتها عند هذا الشخص او ذاك ، أو قمت بممارسة لفظية تفصح بها عن انفعالك بالنعمة المذكورة حينئذ تترتب عليه آثار العقاب المشار إليه .

مع ذلك ، فان (الحسد) حتى مع كمونه في الأعماق وعدم ابرازه في سلوك عملي يظل موسوقاً بالطابع « العدواني » الذي لا يسم الشخصية الاسلامية .

وحيال ذلك لا يمكننا ان نتصور امكانية ان يحتفظ الشخص بنزعة (الحسد) ، ويحتفظ بطابع (السوء) في الآن ذاته بصفة ان تمنحك لزوال النعمة - في نطاق مجرد الاحاسيس - هورداً على قسم « السماء » التي منحت هذا الشخص او ذاك (نعمة) لم تمنحها للآخرين ، وهذا ما ذكرته بصراحة احدى النصوص الاسلامية الذاهبة الى ان (الحاسد) صاد لقسم الله

هنا نلاحظ ان بعض التوصيات ، تلقي انارة كاملة على هذه السمة ، حينما تصطنع فارقاً بين (الحسد) و (الغبطة) فتقرر بوضوح ان المؤمن (يغبط) ولا يحسد وهذا يعني ان (الحسد) المنفي عنه اثر العقاب يتميز عن (الحسد) المرصي الذي لا يلتئم مع تركيبة الشخصية الاسلامية ، اي انك تحول مشاعر (الحسد) إلى (غبطة) تتمثل في كونك تهنته على تسلم مثل هذا الموقع وهذا نحو من يغبط الآخرين على انجازهم . لممارسات

حيزة أو على مخالفة التوفيق لهم بتسلم المعطيات التي شملتهم .

وأيّاً كان ، فان (الحسد) اذا سلخناه من نطاق (الغبطة) يظل كما اشارت النصوص الاسلامية إليه من اشدّ النزعات العدوانية بروزاً .

* * *

قلنا ، ان ممارسة (الحب) - في التصور الاسلامي - تتم على ثلاثة سعد ، ادناها درجة هو : كمونه في الاعماق وخلوها من آثار الكراهية المتنوعة ، ومنها : الحسد .

اما الدرجة التي تتصاعد بممارسة الحب الى آفاق اكثر سعة فهي : (العفو) وما تماثله من السمات التي لا تمارس مجرد تصديرٍ للحب ، بل (تتنازل) عن (الرد) بالمثل على الأذى والذي يلحق بها .

فانت حينما (تحب) احد الأشخاص الذين لم تصدر عنهم اساءة حيالك ، تكون قد مارست سلوكاً سويّاً خالياً من أعراض المرض (الكراهية) .

ولكن مع افتراض ان احد الاشخاص قد اساء اليك بكلمة مهينة مثلاً ، ورددت عليه الاساءة بمثلها : تكون بهذه الممارسة قد قمت بعملية دفاع عن الذات وهو امرٌ مشروعٌ لا غبار عليه .

ومع ذلك فمن الممكن ان تتصاعد بدرجة (الحب) فتمارس عملية (عفو) عن الاساءة المذكورة .

(العفو) هنا يمثل (تنازلاً عن الذات) في بعض حقوقها ، مجرد « التنازل عن الذات » يعني - وفقاً لمعايير الصحة النفسية التي اتفقت على صياغتها تصورات السماء والأرض - انك مارست سلوكاً سويّاً ، وهذا - وحده - كافٍ بان يمنح شخصيتك طابعاً له أهميته في حقل الصحة النفسية ، بصفة ان الرد على الاساءة ، يستتلي توتراً في النفس من خلال التفكير بنمط الرد ، بل ان مجرد الحرص على الردّ يستتلي التوتر النفسي الذي يُفقد جانباً من توازن الشخصية .

اذن التنازل عن الرد على الاساءة بالمثل ، يجسد نمطاً عالياً من الممارسات التي تتصاعد بالشخصية الى الذرى من الاستواء .

بيد ان هناك تصاعداً اكثر شمولاً ، واشدّ ايضاحاً عن الإستواء حينما تمارس الشخصية « إحصاناً » الى الميء . . . انها لا تكفي بمجرد « العفو » عن الاساءة بملها ، بل تقدم الشخصية (احساناً) الى الميء ، اي انها ترد الاساءة بالإحصان ، لا انها (تعفو) عن الاساءة فحسب .

ولا نحتاج الى التعقيب على ممارسة مثل هذا السلوك الذي تندب إليه التوصيات الإسلامية ، ما دُمننا ندرك بكل وضوح ان (الاحسان) إلى الميء يمثل اعلى درجة يمكن تصورها في ميدان التنازل عن الذات

واوضح نموذج لهذه الممارسات ما ورد عن الامام السجاد (ع) حيال احد الاشخاص الذي اساء إليه ، فكانت استجابته حيال العدوان المذكور : [الك حاجة نعينك عليها ؟] ثم اعطاه مالأ كثيراً . . .

ومثله ما ورد عنه (ع) حيال احد الولاة الذين أساءوا إليه ، فاحسن الامام (ع) إليه بعد عزله . . .

المهم ، ان امثلة هذه الممارسات ، تظل افصاحاً عن أشد درجات الاستواء ، التي تتصاعد بممارسة الحب من مجرد عدم الكراهية ، الى العفو ، الى الاحسان عن الميء . . .

ونبدأ أولاً بظاهرة :

التعبير اللفظي عن الحب :

من المعروف ان هناك اتجاهاً علاجياً معاصراً يستخدمه بعض علماء النفس السلوكيين في تدريب الشخصية على الاستواء ، وهو : التدريب على حرية (التعبير الذاتي) أمام الآخرين ، اي ابراز المشاعر الداخلية في مظهر خارجي .

وفي مقدمة هذا التعبير إبراز (الحب) الذي تستبطنه الشخصية حيال

هذا الفرد ، او ذاك ، في تعبير (لفظي) بدلا من مجرد كمونه في الأعماق او مجرد ابرازه في سلوك حركي .

هذا النمط من العلاج السلوكي للشخصية فيما انتبه إليه العلاج الأرضي مؤخراً ، قد قرره المشرع الإسلامي بنحو واضح ، متمثلاً في اكثر من توصية ، ومنها ما المح إليه الإمام الباقر (ع) عبر إخباره احد الاشخاص عن محبته لأحد الإخوان ، فقال (ع) :

[فاعلمه - اي أعلم الرجل الذي تحبه - فانه ابقى للمودة وخير للإلفة]
وقال الإمام الصادق (ع) :

[إذا أحببت رجلاً فاخبره بذلك ، فانه أثبت للمودة بينكما] .

ان التدريب على ممارسة مثل هذا السلوك اللفظي ، ليساهم بنحو فعال في تحقيق (التكيف) مع الآخرين ، وفي تحقيق الإستواء لكل من طرفي العلاقة . ففيها يتصل بالشخصية المفصحة ، عن اعماقها بكلمة (أحبك) تتدرب أولاً على تقدير ذاتها ايجابياً (كما انتبه البحث الأرضي الى ذلك) فتخلص من مشاعر الضعف والعجز الذي تنسجه حول ذاتها ، وتحولها إلى احساس بالثقة ، . . . كما تحقق من جانب آخر خفضاً لتوتراتها المختلفة ما دام الاحساس بالثقة واكتساب محبة الآخرين من خلال المظهر اللفظي المذكور ، يحققان إشباعاً للذات ، كما هو واضح . مضافاً لذلك ، فان عملية « التوافق الاجتماعي » تكتسب أكمل مظاهرها بهذا النحو من السلوك الذي لا يفرز معطياته على الطرف المباديء ، بل على الطرف الآخر أيضاً . ف (الآخر) موضوع التعامل يتوفر لديه إشباع لدافع (الحب) عبر ملاحظته لمحبة الآخرين إيّاه ، كما يحمله على مبادلة المشاعر بمثلها ، اي يبدأ بتدريب ذاته على ممارسة (الحب) نحو الآخرين ، وتحقيق التوافق الاجتماعي - من ثم - خلال التدريب على ممارسة الحب . هذا الى انه من الممكن مثلاً أن يسود العلاقة بين الاطراف نوعٌ من الخفوت بسبب الحساسية التي يثيرها هذا السلوك او ذاك ، . . . ولكن حينها يعبر احد الاطراف بكلمة (أحبك) عن

مشاعره ، عندئذ فان الغيوم ستتبدد ، وستمسح كل بقايا الحساسية التي حملها الطرف الآخر نحو زميله .

اذن بهذا النمط من التعبير اللفظي عن الحب ، يتحقق اكثر من جانب واحد من مبادئ السوية لكل الاطراف على النحو الذي أوضحناه .

وهناك « بدائل » لفظية متنوعة للتعبير عن حرية (التعبير الذاتي) حيال الآخرين ، وتحسيسهم بـ (الحب) منها :

السلام او التحية :

وهذا المبدأ لم ينتبه إليه الأرضيون إلا عابراً بصفته أحد أنماط التعبير عن الحب والتوافق ، إلا ان المشرع الإسلامي شدد على هذا السلوك بنحو بالغ المدى ، ورسم له ابعاداً متنوعة تساهم جميعاً بتدريب الشخصية على (السواء) . لقد طالب المشرع بأن (نبدأ) بالسلام على الآخرين ، وقرّر أنّ [من التواضع ان نسلم على من لقيت] و [ان أبخل الناس من بخل بالسلام]

ان هذه التوصيات ونظائرها التي سنقف عندها عابراً تمثل علاجاً وقائياً بالغ الأهمية في التدريب على صياغة الشخصية سوية متماسكة محبة ، سواء اكانت هذه الممارسة تتم بين الاصدقاء أو الغرباء بين العالم والجاهل بين الصغير والكبير .

ففيما يتصل بـ (التواضع) لا نجدنا بحاجة الى التذكير بهذه السمة التي تميز « المريض » من « السوي » ، فالمتكبر - كما لحظنا - إما ان يصدر عن احساس لا شعوري بالضعة والنقص والدونية بحيث يجهل مصدر احساسه بالزهو حيال الآخرين ، وأما ان (يعي) ذلك ، فيعوضه بممارسة الزهو عامداً ، وفي الحالتين يصدر عن إحساس مَرَضِي بذاته ، . . . والمهم ، ان الاتجاه الأرضي الذي يشدد على أنّ النظرة السلبية للذات ، تشكل أبرز معالم الشخصية الشاذة ، والى أنّ التعويض عنها بممارسة الزهو ، يعدّ تعبيراً عن سوء التوافق الداخلي للشخصية ، . . . مثل هذا التشدد حين ننقله الى صعيد

الممارسة التي تطالب التوصيات الإسلامية به ، حينئذ ندرك اهمية (المبادأة) بعملية التحية أو السلام على من نلقاه ، وندرك دلالة (التواضع) الذي اشارت التوصية إليه . فالتواضع يحسّ بكفاءة نفسه ، ويثق بذاته ويرفعها وبسموها ، فيفيض من شعاع نفسه على الآخرين كل ما في داخلها من (محبة) ، على العكس من ذلك ، نجد المتكبر ، الذي لا يتحسس كفاية ذاته ، يضطر الى البحث عن تغطية ذلك بممارسة (العلو) على الآخرين ، المتواضع يبدأ بالسلام على الآخرين لامتلاكه عنصر « المبادأة » في الحب ، ومن ثم فان التدريب على ان نبدأ بالسلام قبل ان نتظر مبادأة الآخرين ، يعني تدريباً على صياغة مبادئ السلوك السوي ، تدريباً على (التواضع) ، الذي يحسّنا بقيمة الذات ، وكفائتها التي تعدّ - في تصور البحث الأرضي - معلماً من معالم الشخصية السوية .

أما المعطى الآخر من المبادأة بالسلام ، فيتمثل في سمة (السخاء) التي تعد بدورها من سمات الشخصية السوية . وقد اشارت التوصية الاسلامية إلى [ان أبخل الناس من بخل بالسلام] ، مما يعني ان الممتنع عن ذلك ، يصدر عن سمة مَرَضِيَّة هي (البخل) . البخل ، شخصية شاذة تحرص على اشباع ذاتها وتنغلق على أسوارها متمركزة حول ذلك ، انها تُعنى بحاجاتها الفردية دون أن تفيض ذلك على الآخرين . وكلنا يعرف ان التمرکز الذاتي هو السمة التي تطبع الشخصية المريضة فيما لا يختلف باحثان على ذلك ، اي ان « الانانية » بدلاً من « الايثار » هو الطابع للشخصية المذكورة وإذا نقلنا هذه الحقيقة من دائرة الحاجات الحيوية مثل الطعام والنقود ونظائرها إلى مطلق السلوك ومنها : المبادأة بالسلام ، نجد ان العملية النفسية ذات طابع واحد في هذا الصدد . بل - كما قررت التوصية الإسلامية - بان الباخل بالسلام اشد بخلًا من غيره ، فالبخل بالطعام ، او المال قد يكون له مسوغ في نظر المريض كأن نحتاجه ذات يومٍ مثلاً ، . . . اما البخل بالسلام فلا يكلف صاحبه ادنى ثمن ، فاذا بخل به يكون قد بلغ الذروة من انغلاق الخير داخل نفسه ، . . . بكلمة اخرى ، ان البخل نظراً لانغلاق ذاته لا يحاول ان

يفيـض على الأخرين اية قيم من المحبة ، فلا يبدأ بالسلام ، لان المبادأة تعني الإيثار وهو منغلق حياله ، يحيا داخل ذاته وحاجاتها فحسب .

اذن سمنا الكبر والبخل وتقابلهما سمنا التواضع والسخاء ، تظلان مرتبطين بعنصر عدم المبادأة ومقابلها من حيث ارتباطهما بعدم السلام ومقابله ، ومن ثم ، ترتبطان باحد أشكال التدريب الذي يشدّد المشرع الاسلامي عليه في عملية المبادأة بالسلام ، وهو تدريب يساهم بشكل فعّال على صياغة الشخصية «سوية» متوافقة اجتماعياً ، خالية من شوائب المرض ، وفي مقدمتها شائبة الكبر والبخل .

ونتابع سائر انماط السلوك المتصل بالسلام ، فنلاحظ ان التوصيات الاسلامية تطالب بالأ نسلم على الفقير بخلاف سلامنا على الغني ، وان نسلم الفرد على الجماعة ، والصغير على الكبير ، السائر على الجالس ، وان نكثر السلام على الأطفال بخاصة . . . هذه التوصيات ، ليست مجرد آداب عامة تفرضها ثقافات اجتماعية كما ينظر إليها علماء النفس الاجتماعيون ، ومن ثم يقللون عنايتهم بدراسة هذا الجانب ، بل في فعاليات متنوعة لتدريب الشخصية على السواء بغض النظر عن الثقافة التي تطبع هذا المجتمع او ذاك ، فالسلام على الغني بخلاف الفقير يُنمي لدى المسلم عاطفة الخنوع ، مثلما ينمي لديه العاطفة التي تضادها (السيطرة) ، والمعروف ان كلاً من العاطفتين المتضادتين (الخنوع والسيطرة) تنبعان من مصدر نفسي واحد هو (الاحساس بعدم الكفاءة) وبتفاهة الذات ، فيما تظلان - كما سبقت الاشارة - من اعراض الشخصية المضطربة في التصور الأرضي لها ، فالمسلم على الغني بخلاف الفقير يصدر من احساس بتفاهة ذاته التي تتلذذ بالخنوع والتبعية ، فيكون سلامه على الغني تعبيراً عن حاجته الى الخنوع والتبعية ، وفي نفس الوقت يحاول هذا الشخص ان يخفف من احساسه بالخنوع ، فيتجه الى الفقير محاولاً أن يقلل من موقعه الاجتماعي فيخصه بتحية عادية تختلف عن تحيته التي ينخص بها الغني .

اما المطالبة بتسليم الصغير على الكبير ، والسائر على الجالس ، والفرد

على الجماعة ، فامراً واضح من حيث التدريب على « التنازل عن الذات » والاتجاه إلى الآخرين، ومن حيث تحسيس الآخر بقيمته واشباع حاجته الى الحب . فالصغير في تسليمه على الكبير : يتدرّب أولاً على صياغة التقويم الحقيقي لـ (ذاته) ، أي يتدرب على ان يمنح ذاته قيمتها « الواقعية » ولا يتجاوزها الى ما هو أبعد من ذلك ، إنه (صغير بالقياس الى من هو) اكبر ، منه ، فلا بدّ حينئذٍ من ان يتعامل واقعياً مع الكبير ويسلم عليه تعبيراً عن الواقع الذي يحياه . كما انه بهذا السلوك يحسّس الكبير بمركزه « الواقعي » فلا يدعه نهياً للتوتّر الذي يحسسه بضيق موقعه^(١) .

واما تسليم الفرد على الجماعة فينطلق من المعيار السابق ذاته ، بصفة أنّ (الفرد) بالقياس الى (الجماعة) لا يختلف عن الصغير بالقياس الى الكبير من حيث (واقعية) الظاهرة وضرورة إحساسه بانه واحد حيال جماعة .

واما تسليم السائر على القاعد ، فيتصل بخطّ آخر من التدريب على وأد الذات وهو : المبادرة التي يتطلبها الموقف المتصل بالزائر وعلاقته بالمزور ، فكما أنّ الزائر يتدبر بالمجيء الى المزور : إعلاناً عن محبته للمزور ، فكذا السائر بالقياس الى القاعد ، فالقاعد ينتظر من يبادره بالسلام عليه تماماً بمثل مشاعر المزور الذي ينتظر من يبادره بالزيارة . والأمر نفسه فيما يتصل بتسليم الراكب على الراجل ، مع ملاحظة ان الراكب يحسّد موقعاً له يميّزه بالقياس الى الراجل ، فتسليمه على الراجل تنازلاً عن الموقع ، عن الذات ، وتحسيس للراجل بانعدام الفارقة المذكورة .

(١) طبيعي ، من الممكن الا يتحسس الكبير ، بأية مهانة حينما يجد (الصغير) قد أهمله : نظراً لإحساس الكبير بكفاءة ذاته ، وتطلعه إلى تقدير الله . . . بدلاً من تقدير الآخرين ، بيد ان المشرع الاسلامي يأخذ الطبيعة البشرية العامة بعين الاعتبار من حيث خضوعها لمفارقات السلوك ، فكما ان مطالبته بتسليم الصغير على الكبير تنصح عن ان الصغير الذي يمتنع من المبادرة ، محكوم بالمرض (فكذلك تحكم على الكبير) الذي يتوتر من ذلك بالطابع نفسه ، ولذلك تحاول التوصيات بتدريب كل منهما على (السوية) مثلاً تحاول ان تبعد المنبهات المرضية عن كل منهما ، فنهى الكبير منبهاً هو التقدير حتى لا يتعرض لأيّ توتر داخلي تسببه إهانة الصغير مثلاً . . .

واخيراً ، فان التوصية بالتسليم على الأطفال ، يظل استثناءً من القاعدة (تسليم الصغير على الكبير) نظراً للحقيقة النفسية المتصلة بعمليات التنشئة الاجتماعية للطفل ، فالطفل يفتقر الى تدريب خاص من حيث انعكاساته على سلوكه الراشد ، والتسليم عليه من قبل الكبير ، يجسّد (تعلماً) للسلوك السوي ، حيث (يتعلّم) في رشده على عنصر (المبادأة) في التسليم ، ويتخلص من شائبة الذات والانانية والكراهية وما إليها من اشكال المرض الذي يجتجز الشخصية عن ممارسة عنصر (المبادأة في الحب) ومنه : السلام .

اذن التوصيات المتقدمة لم تكن مجرد آداب عامة في السلوك الاجتماعي ، بل هي عمليات (تدريب) مستهدفة لتعديل السلوك ، ودفع الشخصية الى سلّم « السواء » .

هذا ولا نغفل عن ظاهرة سلوكية تتصل بعملية التسليم ومعطياته في ميدان السلوك السوي ، وهي : رد السلام باحسن منه ، بل ان التوصية الاسلامية تشدد على ان « السلام تطوع والرد فريضة » ، اي ان عنصر المبادأة بالسلام يشكل مجرد عمل يُندب إليه دون ان يكون ذلك على نحو الإلزام (او الوجوب في دلالة الشرحية) ، في حين ان (الرد) على ذلك يشكل إلزاماً (اي : الوجوب) لا الندب . فما هو السرّ في ذلك ؟؟

ان البادئ بالسلام بادئ بالفضل كما هو بين ، وعندما ترد عليه بالفضل تكون قد قمت بعملية مكافأة وليس بعملية مبادأة . ونحن نعرف ان المبادأة (وهذا معيار عام لدى علماء الصحة النفسية في رسمهم للطابع الذي يسم الأسياء) لا بدّ ان يرسم لها التشريع مقابلاً يتدرب عليه الطرف الآخر وهو : المُسلّم عليه . المُسلّم يمارس عمليتين نفسيّتين (تتنازلان) عن الذات وتجهان نحو الآخر ، وهما :

١ - الاعلان عن الحب . ٢ - المبادأة به .

والمسلّم عليه ينبغي ان يمارس عمليتين أيضاً ، فلورد المسلم عليه التحية بمثلها يكون قد قام بعملية رد لفضلٍ ، لا اكثر اما إذا ردّ عليها

باحسن منها فيكون قد مارس عملية اخرى هي : الزائد من الفضل . واذن بهذه المطالبة اي الرد بالاحسن ، ووجوب الرد بالقياس إلى نديبة السلام ، يكون المشرع الاسلامي قد حقق توازناً داخلياً لكل من الطرفين المسلم والمسلم عليه من حيث مطالبة كل منهما بان (يثد) ذاته ومن حيث مطالبة كل منهما بان (يحترم) ذات الآخر ، ونجى النتيجة ان كلاً منهما قد (تنازل) عن ذاته ، ولكنه اكتسب من جانب آخر (تقديراً) لذاته أيضاً ، وهو قمة ما يمكن ان يحققه (من خلال هذا التدريب) من مظاهر السلوك السوي .

المظهر اللفظي العام :

ان كلاً من « التعبير الذاتي » عن الحب ، أو السلام أو نحوه من المظاهر اللفظية ، تفصح - كما لحظنا - عن استواء الشخصية أولاً ، وتدريبها سلوكياً على الاستواء ثانياً ، وتهب الطرف الآخر نفس الامكانية على التدريب على « الاستواء » ثالثاً .

ويمكننا القول ، ان مطلق (التعبير اللفظي) يساهم في التدريب على الاستواء . وهذا ما شددت التوصيات الاسلامية عليه من نحو التوصية القرآنية الكريمة :

﴿ قولوا للناس حسناً ﴾

ونحو توصية أهل البيت (ع) [الكلمة الطيبة : صدقة] .

ان امثلة هذه التوصيات لم تكن مجرد اخلاق اجتماعية ، بقدر ما هي تدريب على اكتساب السلوك السوي ، فاشارة التوصية القائلة بان [الكلمة الطيبة صدقة] ، هذه (الصدقة) أو (الزكاة) ينبغي ان يضعها المعني بشؤون علم النفس موضع ملاحظة عبادية في غاية الخطورة من حيث انعكاساتها على الشخصية ، فالتركيز هنا تعني : نقاء الأعماق كما تعني بُعداً عبادياً أيضاً ، إلا أن البعد الأول وهو (نقاء الأعماق) يظل بمثابة (الجذر) الذي تنفرع المعطيات العبادية عليه ، فصاحب « الكلمة الطيبة » يمارس عملية تصدير للحب ، فيمسح عن أعماقه بقايا التوتر والصراع اللذين تخلفهما

(الكراهية) ، مما يعني ان الشخص (يتصدق) على صحته النفسية ويزيح عنها آثار الاعراض المرصية .

كما ان انعكاساتها على الطرف الآخر ، تترك نفس المعطيات المتمثلة في احساس الشخص بقيمة (الذات) ، وتفتح امام سلوكه ميداناً لممارسة الحب المتبادل .

وعلى العكس ، فان الكلمة غير الطيبة ، أو الاعتداء اللفظي بشكل عام سواء اكان على سعيد الهمز والغمز ، او التجريح المكشوف ، وسواء اكان بمحضر من الآخرين أم تجريحهم وهم (غائبون) ، . . . كل اولئك يظل مؤشراً إلى عَرَضٍ مَرَضِيٍّ خطير هو (النزعة العدوانية) التي سبق ان قلنا بان كل الاتجاهات الأرضية تُجمع على انها هي التي تتسبب في تمزق جوانب الذات ، وتفضي بها الى اشكال من التمزق والصراع والتوتر . . .

من هنا نجد التوصيات الاسلامية تشدد على هذا الجانب ، وتحذر من أعراض النزعة العدوانية الى الدرجة التي تقول فيها احدي التوصيات :

[إذا قال الرجل لاخيه المؤمن (اف) خرج من ولايته]

ان مجرد التعبير بلفظة (أف) وهي اخف كلمة صادرة عن (نزعة الكراهية) كاف بأن يخرج الشخصية من سمتها العبادية . . . ؛ واذا كان الأمر كذلك ، فإن التعبير والتجريح والشتم ونحوها تظل - حينئذ - في قمة السلوك المرضي الذي تتوعد السماء عليه باشد العقاب . بل ان من التوصيات الاسلامية ما يحظر على الشخص ان يعترض اخاه المتكلم وان يقاطعه حديثه ، بحيث نستخلص من هذه التوصية ان اية نزعة من الكراهية مهما صغر حجمها حتى لو كان الأمر مجرد مقاطعة لكلامٍ قد يستدعيه الموقف حتى هذا القدر من التعبير العدواني يحظره المشرع الاسلامي ، فيما يدعنا نتأمل .بمزيد من الملاحظة مدى حرص الاتجاه الاسلامي على تنقية الشخصية وتدريبها على اعلى مستويات السلوك (السوي) من حيث تعاملها مع ظاهرة (الحب) التي تعدّ أساساً لسائر انماط السلوك الاخرى .

وطبيعي ، فان التوصية بممارسة التعبير اللفظي عن الحب ، او التحذير من التعبير العدواني ، وادرافهما بعمليات الثواب والعقاب ، سيتضاعف - في ميدان العلاج السلوكي - من محاولات التدريب على الالتزام بتوصيات المشرّع ، ومن ثم التدريب على اكتساب سمة (السواء) .

ونظراً لتنوع المظاهر (اللفظية) المعبرة عن نزعة (العدوان) مثل اهانة الشخص وتعييره وشتمه والسخرية منه وكشف اسراره والافتراء عليه ، الخ . . . نظراً لتنوع هذه المظاهر وتوفّر عشرات النصوص الاسلامية على معالجة ذلك ، نجد ان الوقوف عليها يتطلّب مجالاً لا تسعه هذه الصفحات ، ولكننا نكتفي من ذلك بمعالجة مظهرين اجتماعيين هما (الغيبة) و (المزاح) بصفة ان الاولى تبدو وكأنها في السلوك الأرضي ممارسة غائبة عن ذاكرة علماء النفس ، وبصفة ان الاخرى تبدو وكأنها ممارسة مقبولة اجتماعياً بالرغم من ان بعض علماء النفس التحليليين اشاروا إلى سمتها (العدوانية) .

ونبدأ اولاً بالحديث عن :

الغيبة :

في مجتمعاتنا (وهي مملأى بافرازات العصاب) لا يكاد يتناجى إثنان أو اكثر إلا ونجد (التجريح) تفيضاً عن (المركبات - العقد) الدفينة ، تفرجياً عن شتى النزعات (العدوانية) .

والغريب ، ان مثل هذه (التجمعات) موسومة بطابع (التقبل) لعمليات التجريح : تجريح (الآخرين) وهم (غائبون) عن التجمّع .

والأمر لا يقف عند الافراد المتأزمة (علائقياً) ، بل يتعداه الى (المتألفين) أيضاً حتى ان (الزمر) الصديقة لا يأمن احدها تجريح الآخر عندما (يغيب) أحد الاطراف .

والأشدّ غرابة من ذلك ، ان الحذر والتخوف من التجريح ، لا تكاد تلتفت الشخصية إليه عندما تبني سلوكها أساساً ، على تجريح (الغائبين) .

ان ظاهرة (التجريح) وما يسميه التشريع بالغيبة تظل من الشيع

بنحو ملحوظ في ممارساتنا اليومية ، حتى أنه لا يكاد يجتمع إنسان أو أكثر إلا نجدهم وقد طعنوا زميلاً أو عدواً أو محايداً لا علاقة له بهم ، لمجرد صدور الخطأ عنه مثلاً . إن هذه الظاهرة المرضية لم يعن بها البحث الأرضي بالقياس إلى عنايته بشتى أنماط السلوك المرضي ، مع أنها اشدها مفارقة في الصعيد الفردي والاجتماعي ، وهي مع ذلك غائبة عن البحث الأرضي بالنحو الذي تتطلبه الظاهرة .

بيد أن التشريع اكسبها معالجةً تناسب وخطورتها باللغة المدنى . فقد ألمح إلى مفارقاتها الاجتماعية ، مثلما ألمح الى (الحرج) ، الذي يغلف المجرح ، والى عدوانية الجارح .

يقول (ع) :

[من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين قال الله

عز وجل : ﴿ والذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ﴾]

ويقول (ع) :

[من أشاع فاحشةً كان كمتديها]

فالنصان يوضحان ان اذاعة المفارقة بين الأفراد ينطوي على نزعة عدوانية . ولقد تَسَرَّبَ بها صاحبها في غفلةٍ من الرقابة الاجتماعية . ثم نهض آخر فكشف السرَّ عنها ، وحينئذٍ فان الدافع الى كشف السر ينطوي على تعبير عدواني يفرِّج به عن التواءه .

فإذا تجاوزنا التعبير العدواني ، الى الصعيد الاجتماعي فحينئذٍ يكون فضح المفارقة قد أسهم في اشاعتها بين الناس لانها تسمح لذوي الالتواءات بمحاكاتها ، بصفة انهم يتدرون لاية فرصة تكسر طوق الرقابة الداخلية والخارجية ، بغية تمرير النزعات الالتوائية .

وخطورة الموقف تتمثل في : الحافز على اذاعة السر .

فإذا كان الحافز هو شجب السلوك ، فحينئذٍ بمقدوره ان يتَسَرَّبَ به ، أو أن يجبر صاحب المفارقة بسلبية سلوكه حتى يقلع عنها . أما ان يفضحه بكشف المفارقة فحينئذٍ يقع المجرِّح في ذات المفارقة بداهة ان إشاعتها من

(خلال الفضح) لا تقل مفارقة عن اشاعتها (خلال الممارسة) . . . فلماذا ينتقدها اذن؟؟

ان القرآن-الكريم يحدد مفهوم تجريح الآخرين، في فقرة عاصفة تنزل الشخصية في مواجهتها للظاهرة السلوكية المذكورة . تقول الآية الكريمة :

﴿ يجب احدكم ان يأكل لحم أخيه ميتاً ، فكرهتموه ﴾ .

هذه (الصورة) الفنية إفصاح واضح عن خطورة (الاغتياب) . فاللحم الميت متن كريمة بشع تتكور ثلاث (حواس) على تضخيم « النفور » منه . فمن حيث حاسة « الصر » لا يقوى الفرد على رؤية البشاعة للحم الميت . ومن حيث حاسة (الذوق) فان طعمه لا يقوى المذاق على تصويره فضلاً عن تذوقه فعلاً . من حيث حاسة (الشم) : فان رائحته المنتنة تزكم الانوف .

وحين تتوالى - مع حاسة التذوق - وهي اكل اللحم الميت : رائحة كريهة ، مشهد كريه .

هذه الصورة مفصحة عن مدى الالتواء الناجم من (الغيبة) وقد حدد التشريع دلالة « الغيبة » وفقاً للنصين التاليين :

[الغيبة ان تقول في اخيك ما ستره الله عليه] .

[ذكرك أذاك بما يكره] .

وهذا يعني - مثلما المحنا - فضحاً لمفارقة تستر بها صاحبها مراعاة للرقابة .

من هنا ، يُخرج التشريع من دائرة التجريح مَنْ لا يقيم وزناً للرقابة ، بصفته قد اختار المفارقة وتجريحه هنا لا يخلو من معطى فردي واجتماعي . فالمجرّح ينتصر لقيم الإيجاب . والمجروح يتساقق تجريحه مع تحريجه للرقابة . كما ان مفهوم اشاعة المفارقة لا يكاد يتحقق هنا ما دامت قد (اشيعت) فعلاً

بعدم (تستره عليها) اي برضاه عليها ، وحينئذٍ يتنفي مفهوم التجريح .

على ان بعض المفارقات لا تنبع من الاستهتار بالقيم او الاصرار عليها ، بل تنبع من ظهورها واضحة سافرةً لدى الجميع . وهي بهذا تشكل (سمةً) من سمات الشخصية من نحو (الجدة) و «الاهمال» وسواهما .

في مثل هذه الحالة يسمح التشريع بالتلويح إليها ما دامت سمة مألوفةً لبداهة انها لا تكشف عن (سر) .

* * *

ويقول النص في هذا الصدد :

[اما الأمر الظاهر مثل الجدّة والعجلة ، فلا] .

هذا الى ان التشريع يسمح في حالات خاصة بالتجريح - بيد انه في حقيقة الأمر - ليس تجريحاً نابعاً من نزعة (عدوانية) ، بل من نزعة (دفاعية) من نحو من يلحقه اذى من آخر ، فحينئذٍ يسمح التشريع له بإخبار الآخرين عن الاذى الذي لحقه .

تقول الآية الكريمة :

فالمظلوم يمارس عملية (دفاع) عن النفس ، وليس عملية (عدوان) على الآخرين . مع ذلك فان (السماح) كما المحنا في بداية الحقل ، يظل موضع التوصية الأشد تأكيداً ، تحقيقاً للسوية ووأد الذات ، وتدريبها على «الموضوع» . والآية الكريمة حينما تشير الى الدفاع ، فانها تعقب إلى ان (العفو) اقرب إلى (التقوى) . وهذا التعقيب تصعيد بالموضوع عند الشخصية إلى الذرى تبعاً لحجم الوعي العبادي لديها .

وبعامة ، فبان التشريع - تحقيقاً للسوية ووأد نزعات العدوان - يلقي مسؤولية المفارقة على (المستمع) للتجريح أيضاً ، بصفته يمارس عملية (تشجيع) للمجرح ، وبصفته يمرّر نزعته العدوانية ايضاً بالصمت على التجريح .

ان التشريع ، يطالب بـ (الكلمة المادحة) بدلاً من الكلمة (المجرحة) .

اكثر من ذلك انه يطالب -عبر التصعيد الموضوعي - بمحاولة إلتماس المحامل الإيجابية ، لنفي (المفارقة) بأي وجه سوي ممكن ، كأن يُحسن الظنّ مثلاً :

وفي هذا الصدد ، يقول (ع) :

[ضع أمر اخيك على أحسنه . ولا تظنّ بكلمة خرجت من اخيك سوءً وانت تجد لها في الخير محملاً] .

هذه التوصية ، تصعيدُ بالموضوعية إلى ذرى (الاستواء) وتدريبٌ عليها ، وزرعٌ للمحبة بين الاطراف ، وتجسيدٌ للتوافق الاجتماعي والنفسي ، من خلال تفجير الكلمة المادحة بدلاً من الكلمة المجرحة .

بيد أننا تحدثنا فحسب عن الشخصية المغتابة أي التي تمارس عدوانها المذكور ، دون ان نتحدث عن (المستمع) لها اي الشخصية التي تصغي إلى تجريح الآخرين في غيابهم .

فمن البين ، أنّ المُجرّح حينما يأكل لحم أخيه ميتاً ، إنما يُلقِي بحديثه إلى (الآخرين) ؛ مُنتظراً مشاطرتهم آياه ، او على الاقل صمتهم حيال التجريح .

بيد أنّ كلاً من المشاطرة . أو الصمت يفصح بدوره عن النزعة العدوانية ذاتها ، اي نفس مشاعر الحقد والكراهية التي يُفرزها المريض ، وهو يتلذذ بايقاع الاذى بالآخرين .

النزعة السادية -إذن - إذا سمحنا لانفسنا باستخدام لغة علم النفس المرضي - هي التي تَسِمُ كُلاً من المُغتَاب والمستمع إليه .

وقبل ان نحدد معالم المرَض النفسي الذي يغلف شخصية « المستمع إلى

الغيبة » ، يجدر بنا ان نفق ، أولاً على النصوص الاسلامية في هذا الصدد .

يقول النبي (ص) في وصيته لابي ذر :

[يا ابا ذر : مَنْ ذَبَّ عَنْ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ : أَلْغِيَّتَهُ ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْتَقَهُ مِنَ النَّارِ .

يا ابا ذر : مَنْ اغْتَيْبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ وَهُوَ يَسْتَطِيعُ نَصْرَهُ فَانْصُرْهُ ، نَصْرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ . وَإِنْ خَذَلَهُ وَهُوَ يَسْتَطِيعُ نَصْرَهُ خَذَلَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ] .

ونحن نكتفي بهذا النص ، نظراً لإثراءه دلالةً وتوعداً .

فمن الملاحظ أولاً ، أن النص قيّد الظاهرة بالقدرة على الدفاع عن الشخصية المعتدى عليها .

ومن الواضح أن الاعتداء على الشخصية من خلال الكلمة المجرحة ، إما أن يتم من قبل شخصية تتمتع بموقع إجتماعي ظالم كأن تكون ذات نفوذ سياسي أو سلطوي بعامة ، أو حتى ذات اقتدار فردي ، يمارس البطش حيال أي مستمع لا يشاطره الظلم على أخيه المؤمن ، .. وأما أن يتم من قبل شخصية تفتقد البطش المذكور .

والنص - بطبيعة الحال - يتحدث عن النمط الأخير من الشخصيات المنحرفة التي تمارس الغيبة .

وهذا النمط من الشخصيات المجرحة تألفها مجتمعاتنا وانديتنا ولقاءاتنا الطويلة والعابرة مع الآخرين .

والمعروف في مثل هذه اللقاءات أن تصدر الكلام إحدى الشخصيات ، بادئةً بالأكل ، من لحم أخيها ميتاً . . .

ثم يجيء دور المستمعين وهم يتوزعون بين مُشاطرٍ ، أو صامت ، أو ذابّ عن أخيه المؤمن .

بيد أن الملاحظ غالباً أن النمط الأخير - وهو الذاب عن أخيه المعتدي عليه - يشكّل عدداً ضئيلاً أو يكاد ينعدم بالقياس الى ضخامة الأعداد التي تُشارك المُجرِّحُ رأيه ، او التي تمارس السكوت .

وحتى في حالة ما إذا توفّرت الشخصية المدافعة ، على الرّد ، فحينئذٍ فإن الرد لا يجسّد دفاعاً موضوعياً نابعاً من طبيعة الالتزام الإسلامي ، بقدر ما يجسّد استجابةً عدوانيةً بدورها ، فيما يظلّ الدفاع نمطاً آخر من التجريح .

ولسوف نلقي شيئاً من الانارة على هذا النمط لاحقاً . . لكننا هنا ، نعتزم التلميح الى أنّ الذبّ عن الأخ المؤمن فيما شدّد عليه النبيّ (ص) في النص المتقدم ، يجسّد نسبة ضئيلة العدد بالقياس إلى الشخصيات المشاطرة للمعتدي أو الساكتة عنه .

طبيعيّ ، فإن المشاطرة تعني ممارسة التجريح ذاته ، أي : تطبع المشاطِرِ سمةً (الغيبة) أيضاً .

بيد أنّ حديثنا منصبٌّ على مَنْ يمارس « السكوت » في غمرة استماعه للغيبة .

وهذا مثلما أُلحنا ، يظلّ طابع لقاءاتنا اليومية . فالشخصية المريضة تتصدّر الكلام بالأكل من لحم أخيها ميتاً ، . . . ثم يجيء دور المستمعين وهم يمارسون الصمت حيال التجريح الذي لحق أخاهم المسلم .

هنا ، نساءل عن السرّ الذي يغلف ظاهرة السكوت !! لماذا نسكّتُ مثلاً حيال كلمةٍ جارحةٍ يوجهها المتكلّمُ حيال أحد المؤمنين (وهو غائبٌ عنّا) ؟؟

الإجابة تتحدد بوضوح ، حينما نعرف تماماً أنّ الصامتَ شخصيةً مريضةً بدورها .

والسمةُ المرّضيةُ التي تطبع الاشخاص الذين ، يصمتون حيال الاعتداء على الآخرين ، نابغةٌ من إحدى الاستجابتين :

١ - المشاركة الوجدانية .

٢ - المحاباة .

وواضح ، ان الاستجابتين المذكورتين ، مطبوعتان بطابع العصاب والمرضى .

فالمشاركة الوجدانية ، تعني : الصدور عن نفس النزعة العدوانية ، بصفة أنك حينما تتعاطف داخلياً مع شخصية منحرفة تمارس عملية تجريح الآخرين . . . فهذا يعني انك تصدر عن نفس مشاعر الحقد والكراهية .

وأما المحاباة ، فهي بدورها إفراز مرضي ينم عن سمات عصابية أخرى ، لعل من أشدها ، وضوحاً هو الاحساس بالضعفة والدونية والحطة

إن علم النفس العيادي (في شتى اتجاهاته) يُقرر بوضوح ، أن (المحاباة) - ايأ كان المجال الذي تتحرك الشخصية من خلاله - يُعد إفرازاً عن شخصية هزيلة تتضخم لديها مشاعر الضعفة والانحطاط والدونية ، حتى انها لتحاول أن تسدّ النقص المذكور بالرضوخ والخنوع حيال اية ممارسة من الآخرين لا تأتلف مع الجهاز القيمي الذي تحمله .

ولا أدل على ذلك ما نلحظه مثلاً في لقاءاتنا اليومية ، فيما يبدوها أحدهم بممارسة (الغيبة) مجرداً أحد الأشخاص ، فيما يقرّ المستمعون بنزاهته ، ، أو حتى مع العلم بواقع التهمة الموجهة للفرد ، إلا أن المستمعين وهم يعون تماماً أن الغيبة منهي عنها ، نجدهم - مع ذلك كله - يُجابون الشخصية الظالمة ، صامتين حيال ذلك .

والسر في ذلك ، عائد إلى أن المستمعين - وهم مرضى مُتخمون بمشاعر النقص - يُضطرون الى الصمت ، بُغية الاحتفاظ بالتقدير الاجتماعي الهزيل الذي ينتظرونه من الشخصية المنحرفة بصفة انهم إذا ما مارسوا وظيفتهم الإسلامية المتمثلة في ضرورة الدفاع عن الشخصية المجروحة ، فإن هذا الدفاع سيقبل من تقدير الظالم الذي يمارس الغيبة كأن تفتّر علاقته

الشخصية بهم ، أو تُفضى الى القطيعة ، أو يُعاملهم بالازدراء او بالسخرية التي يُطلقها الآخرون الذين يزدحم المجلس بهم .

والغريب ، انك حينما تعاتب أحدَ المستمعين للغيبة ، وتذكره بموقفه اللا إسلامي في هذا الصدد ، . . . تجده يحدثك بصراحة بأنّ معارضة الشخصية المُجرّحة أو المصطفقين حوله يستجرّ عليه السخرية ونظرات الإستنكار . . .

أقول ، انه لمن المؤلم حقاً ، أن تحشى مثل هذه الشخصية المريضة ، تحشى اصديقاًها أو المحتشدين في المجلس ، . . . لكنها لا تحشى الله ورسوله

انها تحشى فقدان التقدير الاجتماعي الهزيل الذي يخلعه الصديق أو المجلس ، . . . ولا تحشى فقدان التقدير الذي تمنحه السماء للمؤمنين الملتزمين . . .

إنها تحشى السخرية ونظرات الإستنكار ، . . . لكنها تناسى ، أو بالاحرى ، انها تجهل تماماً أنّ الخوف من سخرية الصديق او المجلس ، ينم عن جذرٍ مَرَضِي اشدّ مدعاةً للسخرية والاستنكار ، ألا وهو : الإحساس بالنقص ، وبالضعف ، وبالخطية ، وبالذونية

اما كان الاجدر بهؤلاء المرضى أن يذبوا عن اخيهم المؤمن الذي حصده ألسنةُ السوء ، بدلاً من ان يصمتوا ويحاربوا مرتكبَ الغيبة ؟؟
ما هي قيمة التقدير الاجتماعي الذي ينتظرونه من مرتكبٍ للمعصية ؟؟
إن الاجابة كامنة وراء المرض النفسي ، الإحساس بالذونية ، وراء هذا الموقف الساكت عن الرد على الغيبة .

إن كلاً من (المشاركة الوجدانية) و (المحاباة) ، يسمان شخصية المستمع الى (الغيبة) ، . . . وهما - كما لحظنا - إفصاح عن نزعتين عدوانيتين ، تتخذ أولاهما طريقة الفرز الصريح أي : التفريغ المباشر عن توتر الأعماق من خلال التلذذ بسماع التجريح . اما الثانية فتتخذ طريقة الفرز غير

المباشر من خلال الحفاظ على الحاجة الى التقدير الاجتماعي ، مع ان الحرص على تحقيق الحاجة المذكورة حينما يتم على حساب الآخرين ، فإنه يُفصح حينئذٍ عن النزعة العدوانية بدوره .

من هنا ، نجد النبيّ (ص) (في نصٍ آخر) يضع كلاً من المُجرِح والمستمع في إطارٍ مماثلٍ من الوزر .

يقول (ص) :

[من ردّ عن أخيه غيبةً سمعها في مجلس ، ردّ الله عنه الفَ بابٍ من الشر في الدنيا والآخرة . فان لم يردّ عنه وأعجبه كان عليه كوزر من اغتاب]

وهذا كلّ من خلال صدورهما عن نزعة عدوانية مماثلة مع ملاحظة أن المشاركة الوجدانية تظلّ محكومةً بالطابع المذكور بنحو أشد من (المحاباة) حيث يضمّر حجم العدوان في السمة الاخيرة ، ليتضخم حجم الاحساس بالنقص بدلاً منه .

والمهم ، أنّ كلاً من النزعة العدوانية ، والإحساس بالنقص يغلفان شخصية المستمع الى الغيبة وهو ساكئ عن الردّ عليها .

وبمنا ان نؤكد أن النصيّن اللذين قدّمهما النبيّ (ص) عن شخصية المستمع الى الغيبة ولم يردّ عليها ، قد قرّنها بِسِمَتِي التوعّد في كل من الدنيا والآخرة . وهذا يعني (من الوجهة النفسية) أنّ الاشارة إلى العقاب الدنيوي تقترن بما سبق أن اوضحناه من أنّ المستمع للغيبة يصدر عن حافزين مَرَضِيّين ، لعل (المحاباة) أقلّها حدةً في الافصاح عن المَرَضِ . . . بيد أنّ (المحاباة) ما دامت أساساً نابعةً من البحث عن التقدير الاجتماعي (وهو تقدير دنيوي) فان النص حينئذٍ يؤكد للمُحايي أنّ الله سيخذله في الدنيا ، أي : سيقطع عليه أيّ اشباع ينشده المستمعُ الى الغيبة من وراء سكوته على تجريح أخيه في المجلس . وبالعكس ، فان المستمع إلى الغيبة حينما ينهض بالردّ على المُجرِح ، فان السماء حينئذٍ - كما يقول النص المتقدم - تردّ عنه ألف باب من الشر ، أي : ستُحقّق السماءُ لديه الحاجة الى التقدير

الاجتماعي كأن تمنع الآخرين من التعرض لشخصيته بأي سوء مثلاً

على أن ما يؤسف له حقاً ، أن نلاحظ في مجتمعاتنا واندبتنا ليس غياب الوعي لدى المستمع للغيبة عن الجذر المرضي لسلوكه ، - بل غياب الوعي أيضاً عن دلالة الرد ذاته . مع ان غياب الوعي عن مفهوم البرد هو نفسه محكومٌ بطابع المرض أيضاً، فنحن نعرف مثلاً أن التبرير أو التسويغ - كما كررنا ذلك في عدة مواقع - هو نفسه إفصاح لا شعوري عن العصاب والمرض ، إنه - في اللغة النفسية - حيلةٌ لا شعورية يجتمى بها المريض للتخفيف عن الخبرات المؤلمة ، وبضمنها أحاسيس الصنعة والدونية والحطة ، حيث نجده يلتجئ الى التبرير القائل بأن الشخصية المجروحة الغائبة عن المجلس ، متممةً فعلاً بواقع التجريح الذي لحقها ، مع أن التشريع صريحٌ في تحديد دلالة الغيبة التي تعني إصاق سمّةٍ بشخصٍ ما ، يكرهها أو يتستر عليها ، فيما تفترق عن دلالة الافتراء الذي يعني إصاق تهمّةٍ لا واقع لها عند الشخصية .

اما الافتراء فانه عملٌ عدواني لا تلجأ إليه إلا الشخصيات (السيكوباتية) اي : الشخصيات اللا اجتماعية التي يطبعها الانحراف والنزوع العدواني الخطير ، في حين أنّ (الغيبة) هي إصاق سمّةٍ حقيقيةٍ ومع ذلك ، فان الغيبة بدورها عملٌ عدواني يفصح عن مشاعر الحقد والكراهية التي يحملها المُجرِّح لهذه الشخصية أو تلك .

وحيث يقدم المستمع الى الغيبة تبريراً مؤداه واقعية السمة المجرحة ، فانه بهذا التبرير يجتمى خلف فعالية لا شعورية لسدّ احساسه بالنقص أو للتفريج عن مشاعر الحقد لديه ، لأن مجرد سكوته ورضاه بعملية التجريح للآخرين ، هو إفصاحٌ عن رغبته العدوانية وأحاسيسه بالضعف . ولعل النص للإمام موسى بن جعفر (ع) موضح أبعاد الظاهرة المذكورة .

يقول (ع) : (قد وَجَّهَ أَحَدُهُمْ هَذَا السُّؤَالَ مَخَاطَباً آيَاهُ) :

[جُعِلْتُ فِدَاكَ : أَلرَّجُلُ مِنْ إِخْوَانِي يَبْلَغُنِي عَنْهُ شَيْءٌ أَكْرَهُهُ ، فَاسْأَلُهُ

عنه فينكر ذلك ، وقد اخبرني عنه قومٌ ثقة .

فقال (ع) لي : ...

.... كذب سمعك وبصرك عن أخيك ، فإن شهد عندك خمسون قسامة ، وقال لك قولاً فصدقه وكذبهم ، ولا تديعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروته ، فتكون من الذين قال الله فيهم : ﴿ ... إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ .

ان هذا النص واضح كل الوضوح ، لا لبس فيه ولا ضبابية . في أية محاولة تحاول ان تفسره بنحو آخر ، فانها تفصح عن تبرير أو مسوغ مَرَضِي تحتمي به الشخصية لكي تستر به على انحرافها أو إحساسها بالنقص

إن هذا النص إجابة صريحة على مجالسنا التي تعجّ بالغيبة ، وعلى نماذجنا المريضة التي تذكر بالسوء هذا الشخص أو ذاك ، ثم يسكت الآخرون ويجبنون عن الرد بحجة أن التهمة صحيحة

إن موضوع حديثنا هو التهمة الصحيحة فعلاً ، ولكن هل يعني ذلك ، اننا محقون في التشهير بالشخصية الغائبة ومشاركة المجرّح في ذلك؟؟
كلاً !!

إن الامام موسى بن جعفر (ع) يقول لنا بصراحة : لو أن قوماً ثقةً أخبروك بأن فلاناً منحرفٌ مثلاً ، فكذبهم ولو شهد عندك خمسون قسامة

ان مجرد التشهير بالشخص ، عملٌ عدواني ينم عن وساخة الأعماق . وإن مجرد سكوتك على هذا التشهير هو مشاركة في العمل العدواني المذكور ،

ومع ذلك ، فإن مجالسنا تتجاهل هذا التحذير ، متلذذةً بسماع الغيبة ، منصاعةً بذلك الى أعماقها المريضة الملأى بالحقد والكراهية ، ألتخمة بأحاسيس الضعة والحطة والدونية

* * * *

على أية حال ، فإن هذه الظاهرة المرصية البغيضة ، قد رَسَمَ لها التشريع ، جملةً من التوصيات التي شدد على التدريب عليها ، بغية الاقلاع عنها ، ومَسَحِ آثارها العدوانية ، وما يواكبها من الأحاسيس بالنقص .

فهو - اي التشريع - نهى أولاً عن التعرض للآخرين ، أو التشهير بهم ونهى ثانياً عن الاستماع للتشهير المذكور .

ورسَمَ ثالثاً - وهو موضوع حديثنا الآن - طرائق التخلص من الأعراض المرضية المترتبة على رذيلة الغيبة .

ولنقرأ التوصيات أولاً : يقول أحدُ النصوص :

[سُئِلَ النبي (ص) ما كفارة الإغتياب ؟ فقال : تستغفر الله لمن اغتبته كلما ذكرته . . .] .

ويقول نص آخر :

[الغيبة لا تُغفر حتى يغفرها صاحبها]

إنَّ هذين النصين وسواهما ، يُلقيان الانارة على الدربة النفسية لظاهرة الغيبة .

فالإشارة إلى ان الغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها ، تعني : إن الأمر عائدُ الى الشخصية المجروحة ، أي : التي لحقها الأذى .

كما ان الإشارة في النص الآخر الى الاستغفار كلما ذكر المجرِّحُ الشخصيةَ المجروحة تعني ، أن الأمر عائدُ الى الاستجابة الجديدة حيال المجرِّح .

وبكلمةٍ أخرى ، إنَّ النصوصَ الإسلامية ، رسمت توصياتٍ عباديةً للتدريب على وأد الذات تشمل كلاً من المجرِّح والمجرِّح . فطلبت من المجرِّح أن يستغفر للمجرِّح ، والاستغفار يعني : التدريب على مسح النزعة العدوانية ، فهذه النزعة التي كانت ، سبباً للغيبة والاستماع إليها بدون الرد ، ستحول الى نزعة مُسالمةٍ بدلاً من النزعة المعادية ، وهذا ما يشكل اكبر

معطىً نفسي في ميدان العلاج ، اي : في ميدان الصحة النفسية إذ بعملية الاستغفار تنامي مشاعر الحب وتتضاءل مشاعر الكراهية والحقد .

كما ان ترضية المجروح ، والاعتذار إليه يشكّل بدوره فضلاً عن المعطى المتمثل في التدريب على وأد مشاعر الكراهية ، يشكّل تفجيراً او تصعيداً لمشاعر الحب عند الطرف المجروح . . .

وبهذا النمط من التبادل بين المشاعر المسالمة ، يُصاعد الحب ، وتمحى آثار العدوان ، وأحاسيس الضعة .

كم حربيّ بنا أن نتجه الى الاشخاص الذين أسأنا إليهم في مجالسنا ولقاءاتنا - وهم غائبون عنا - ان نتجه بالاعتذار إليهم ، والإستغفار لهم ، فنكتسب بذلك أولاً صحةً نفسيةً ، ونكتسب بذلك ثانياً إشباعاً أخروياً

واما اذا قدّر لنا ان نركب رؤوسنا وتأخذنا العزة بالأثم ، فاننا سنظل عرضةً لذنب غير مغفور أبداً ، كما سنظل مرضىً منحرفين تمزقنا مشاعرُ الحقد والكراهية ، وتوترنا أحاسيس النقص والضعفة .

(المزاح)

حينما أشار بعض علماء النفس الى أنّ المزاح نزعة (عدوانية) مقنعة ، أي افراز لا شعوريّ للنزعة المذكورة ، إنما كان على قدر كبيرٍ من الصواب .

بيد ان التشريع الفت انظارنا بوضوح حينما حدّد النزعة المذكورة الى أنها (سبابٌ) أصغر .

قال (ع) : [المزاح : السباب الاصغر] .

ان « المزاح » على الضد من (الكلمة الجادة) التي يطالب التشريع بها تجسياً للتوافق ، وترسيخاً لمفاهيم « السوية » في السلوك .

وظاهرة (المزاح) من انماط السلوك المألوف في (مجتمعاتنا) ، حتى أنّ إكسابها طابع السلب من الصعب أن يتقبله (الآخرون) .

وإذا كانت ظواهر من نحو (الكذب) و (الاغتيال) من الممكن أن يسحب الآخرون عليها ظابع السلب ، فان المزاح لا يكاد يطبعه - في تصوّر الغافلين - اي طابع سلبى في هذا الصدد .

والحق ، أنه - أي المزاح - سببٌ أصغر كما قال (ع) ، يتخذ قناعاً يخفي وراءه (السباب) . فالمزاح يغلف إلتواءه بكلمة (معدلة) ، منفساً بها عن أزمته وتوتره النفسي ، يستوي في ذلك ان تكون الكلمة المازحة « سبباً على هيئة مزاح » أو « مجرد مزاح » بيد ان النمط الأخير الذي أسميناه « مجرد مزاح » هو تجريحٌ وسباب أيضاً ، يتخذ نمطاً تعبيرياً آخر ، لا ينفصم عن دلالة التجريح .

وإذا تجاوزنا الطابع السمائي للمزاح « اي : النزعة العدوانية » ، واتجهنا الى مفارقاته المتنوعة ، امكنا - في ضوء التصور الإسلامي للظاهرة - ان نفرزها في :

أ - غياب التقدير : ان التصورات الارضية التي تتحدث عن الحاجة الى الهيبة ، والتقدير الاجتماعي (بمعناه العبادي إنما تتوافق مع عنصر المهابة) إن (المهابة) هي التجسيد الأكمل للتقدير الاجتماعي الذي تشير الى دافعيته تصورات الأرض . و (المزاح) مسح تام للمهابة كما توحي نصوص التشريع إلى ذلك . ولنقرأ مثلاً :

[اياكم والمزاح ، فانه يذهب بماء الوجه ، ومهابة الرجال] [لا تمازح فيجتراً عليك] . ان الممازح - في ضوء تجارب الواقع - يكسر طوق المهابة التي تغلف الشخصية . فانت حين تواجه شخصاً ما ، يفرض عليك احترامه بحديثه الجدي . لكنه ما ان (يمازح) حتى تحسّ أنه فسح أمامك مجالاً للتحرك . وبقدر ما يمارس من (مزاح) يتسع المجال ، حتى يصل الأمر إلى غياب المهابة تماماً ، وتسقط الشخصية - حينئذ - كائناً بلا قيمة .

على ان الامر لا يقف عند الحد المذكور ، بل يتجاوز الى (الاجتراء) على الشخصية الممازحة - بتوجيه الالهانة إليها ، وتجريحها ، وإساءة الادب

حيالها . وهذا ما ألفت انظارنا إليه نصّ متقدم (لا تمازح فيجتراً عليك) .

واذن ، الذهاب بماء الوجه (حسب لسان النص) ، وفقدان المهابة ، والإجترار على الشخصية كل اولئك بسبب من المزاح الذي تفرزه الشخصية ، فتفقد بذلك (التقدير الاجتماعي) الذي تبحث عنه وهي مازحة (اي : ان الباعث الى المزاح كان هو البحث عن اكتساب تقدير الآخرين من خلال لفت انظارهم اليه) في حين انها لم تدرك التناقض الحاد بين حاجتها الى (التقدير) وبين تسببها غياب التقدير المذكور من خلال المزاح .

ب - تفجير الحقد :

تقول النصوص :

[اياك والمزاح فإنه يجر السخيمة ويورث الضغينة] .

اذا كان المزاح سمة عدوانية ، فان انسحابه على الآخرين ، يؤدّ استجابة غاضبة . وبخاصة ان (التعديل اللفظي) للمازحة لا يعني الاستجابة من سمتها الغاضبة ، لانها تواجه (مثيراً) يحمل العدوان ، كل ما في الأمر ان العدوان (تقنّع) بالفاظ (معدّلة) .

وحين يرّد « المستجيب » على المزاح بمثله ، فان تصاعد الاستجابة من (الممازح) وارتدادها ثانية على الممازح الجديد او الرّاد . . . هذا التصاعد يستتلي بالضرورة توتراً للنفس وتأجيجاً للضغينة . وتظل النتيجة (حقداً) مزروعاً بين الاطراف الممارسة لظاهر المزاح فضلاً عن انها تقتاد الى العدوان العلني حيناً وتستتلي مفارقات اجتماعية تمتد الى اكثر من ساحة ، وهو امر طالما الفناه في حياتنا الاجتماعية .

يقول (ع) :

[ما مزح الرجل الآمّج من عقله مجة]

حسب هذا النص ، فان (التماسك العقلي) يفقد طابعه بدوره ما دام المزاح أساساً ، ممارسة عدوانية ، وما دام يستتبع محو المهابة ، وما دام يستاق الى اساءة الادب ، وما دام تعامللاً غير قائم على التصور التماسك لحوافز

المزاح التي تدفع إليه عبر التناقض بين الحاجة الى التقدير وبين التسبب لغيابه ، وما دام - اخيراً - تعاملاً بلا « موضوع » .

فالشخصية الجادة هي التي تتعامل مع (الموضوع) بقدر ما يفرزه من قيمة وما يحدوه من سياق . اما الشخصية غير الجادة ، فانها تحيا (خواء) الظواهر كما هو واضح .

ج - المفارقة العبادية :

يقول النص :

[اياك والمزاح فانه يذهب بنور ايمانك] .

وهذا النص واضح كَلِّ الوضوح في افصاحه عن التضاد بين المزاح والايمان . فالايمان دَفَقَ موضوعي يضاد اي تعاملٍ حائم على (الذات) ونوازعها . انه تعامل متماسك مع (الموضوعية) في ضوء المهمة العبادية للكائن تضاد تاماً ظاهرة المزاح في انتسابها إلى (السباب الاصغر - العدوان) .

* * *

على ان التشريع - وهو يُحظر المزاح ، لم يمنعه مطلقاً ؛ بل يمنعه بسمته العدوانية وبمفارقاته التي تمَّ الحديث عنها .

اما اذا انطلق المزاح من ارضية « غير عدوانية » اي : اذا انطلق من (الدافع الموضوعي) بدلاً من (الدافع الذاتي) ، فحينئذٍ يكتسب سياقاً آخر ، وهذا نحو من يحاول ادخال السرور على قلوب الآخرين (تماماً مثل مَنْ يحاول مساعدة الآخرين) فيختار (الدعابة المهذبة) في هذا الصدد والى هذا المنطلق من (الدافع الموضوعي) اشار الامام الصادق (ع) الى مزاح النبي (ص) في سياقات خاصة :

[المداعبة من حسن الخلق ، وانك لتدخل السرور على قلب اخيك .

ولقد كان النبي (ص) يداعب الرجل يريد ان يسره] .

التدقيق في هذا النص ، يفسّر لنا سرَّ (الدعابة) : انها قائمة أساساً

على الالتزام بسلوك موضوعي ، على ادخال السرور على الآخرين (لا انه افصاح عن نزعة عدوانية تمررها الشخصية من خلال المزاح واذن : ثمة فارق بين المزاح (وقد وحافظه العدوان) فاتخذ قناعاً لتمريره) وبين الدعابة (وقد وحافظها الموضوع) : حب الآخرين ، فاتخذ سلوكاً عملياً لتجسيده .

التعبير الحركي عن الحب :

ونقصد به الممارسات التي تضطلع بها قسمت الجسم من طلاقة الوجه ، والمصافحة ، ونحوهما من الحركات الجسمية التي تعبر عن مكنون الشخصية وانعكاسها على الآخرين في عملية التوافق الاجتماعي .

ان امثلة هذه الممارسات لا يُعنى بها علم النفس الأرضي إلا نادراً ، لكنها - في التصور الاسلامي - تظل ذات فاعلية ضخمة في التدريب على السلوك السوي . انها تماماً مثل الاعلان اللفظي ، والسلام ، والكلمة الطيبة ، تساهم في تنمية مشاعر الاحساس بالثقة والاستقلال ، وفي تنمية مشاعر الحب ، وفي تحقيق التوافق الاجتماعي ، ومن هذه المظاهر :

طلاقة الوجه :

من الحقائق التي لاحظها جمع من المشتغلين في حقل العلاج النفسي ، ان هناك علاقة عضوية بين بعض الحركات التي تظهر على قسمت الوجه وبين السلامة النفسية أو المرض مثل تقطيب الجبين وزم الشفاه وتقليص الجفون ونحو ذلك ، وبالرغم من ان الوراثة العضوية تلغيها ، الا ان انعكاس الدلالات النفسية على القسمة المذكورة لا يمكن تجاهلها أيضاً في هذا الصدد ، فلبوس الوجه مثلاً قد يكون نتيجة تراكمات زمنية حفرت آثارها ازمات نفسية عميقة بحيث اصبحت جزءاً من الملامح الحركية التي لا يملك الشخص حيالها اية فاعلية لمسحها ، إلا اذا درب الشخص ذاته على استجابات جديدة قائمة على التفاؤل والحب والثقة وما الى ذلك . واما فيما يتصل بانعكاساتها على الآخرين فأمرٌ أوضحته التوصيات الإسلامية التي تطالب الشخص بتغيير استجاباته الحركية مثل قوله (ع) : [الانقباض من الناس مكسبة للعداوة] [حسن البشر يذهب بالسخيمة] . . .

والحق، ان كسب الكراهية التي اشارت التوصيات الاسلامية اليها لا تعكس فاعليتها على الآخرين فحسب بقدر ما تعكس آثارها على المريض ذاته . فالآخر عندما (ينفر من المريض) نتيجة لعبوسه وتقطيب جبينه ، وتحسسنا أننا أمام كائن نضبت فيه الحياة ودلالة الانسان ، عندئذ فان هذه الاستجابة النافرة ستزيد من عُقد الشخصية المريضة وتعمق إحساسه بكراهية الناس وبكراهية ذاته ، طالما نعرف (وهذا موضع اتفاق علماء الشخصية) ان هناك تأثيراً متبادلاً بين نظرة المرء عن نفسه ونظرة الناس عنه ، فإذا أحسسنا ذاتنا بانها كريمة ومنبوذة من قِبَل الآخرين ، فان هذا النبذ ينسحب على نظرتنا حول انفسنا بحيث تنامي مشاعر النبذ لذواتنا وتنعكس - من ثم - على نظرتنا حيال الآخرين من حيث استئلائها للنزعات العدوانية حيالهم .

ان التدريب على طلاقة الوجه (حتى لو كان مفتعلاً) يفرز فاعليته على الشخصية تدريجياً ، بحيث تبدأ بـ (تعلم) جديد (ينظفء) من خلاله التعلّم القديم ، وتتحول الشخصية الى كائن جديد يفيض بالمحبة لذاته وللآخرين ، وقد مرّ بنا العلاج السلوكي الذي يشير الاسلام الى بعض مفرداته من نحو قوله (ع) (إذا لم تكن حليماً ، فتحلّم) ، فيما يفضى هذا التعلم الجديد للحلم - ومثله سائر فعاليات السلوك - الى (طبع) بدلاً من (التطبّع) .

على اية حال ، يظل « التوافق الاجتماعي » موضع مطالبة المشرّع الاسلامي من خلال مطالبته بأن تتجنب الشخصية كراهية الآخرين ، وذلك تدريب ذاتها على « حسن البشر » و « طلاقة الوجه » على نحو ما اكده الامام عليّ (ع) في توصيته المعروفة : [انكم لن تسعوا الناس باموالكم ، فسعوهم بطلاقة الوجه] حيث نلاحظ مدى تشدده على ظاهرة (التوافق الاجتماعي) التي اشرنا إليها .

وحين نتابع سائر مفردات السلوك التي يطالب المشرّع الاسلامي بها في حقل (التوافق) المذكور ، نجد ان مفردات من نحو ، المصافحة والالتزام والمعانقة وتقبيل الجبين ونحو ذلك ، تظل موضع مطالبة لافتة للانتباه ، . . .

انها جميعاً تساهم في تدريب الشخصية على الاحساس بكفائتها من جانب وعلى تنمية مشاعر الحب للآخرين من جانب ثانٍ ، وعلى تحقيق التوافق الاجتماعي من جانب ثالث ، وعلى تحقيق الاشباع للآخرين من جانب رابع . ولنقف مثلاً عند ظاهرة :

المصافحة :

هذه الظاهرة موضع تأكيد التوصيات الاسلامية التي تشير الى فاعليتها في ميدان « التوافق » ، حيث نلاحظ ذلك في قوله (ع) [تصافحوا فانها تذهب بالسخيمة] ، بل حتى العدو ينبغي مصافحته ، يقول (ع) [صافح عدوك وإن كره] ، . . . ان اشارته (ع) الى ان المصافحة تمسح العداوة والضغينة ، والى ان العدو حتى إذا كره المصافحة ينبغي ألا يحملنا ذلك على تركها ، ثم ملاحظتنا لأنماط السلوك الذي يصدر عنه المشرع الاسلامي مثل النبي (ص) فيما يقول عنه احدهم

[ما صافح رسول الله (ص) رجلاً قط فترع يده من يديه حتى يكون الرجل هو الذي نزع يده] ، ومثل ما يقوله احدهم عن الباقر (ع) :

[كنتُ ابدأ بالركوب ثم يركب هو ، فاذا استوتينا سلّم وسائل مسائل رجل لا عهد له بصاحبه وصافح] ، ومثل ما نقله الشخص المذكور عن الامام الباقر (ع) ذاته [فناولته يدي ، فغمزها حتى وجدت الأذى في اصابعي] . ان امثلة هذه التوصيات والسلوك ، لا تشكل مجرد آداب اجتماعية ، بقدر ما تشكل تدريباً وعلاجاً في ميدان السلوك وتعديله . فالمصافحة بنحو عام إعلان عن (الحب) ، وهذا لوحده كافٍ للافصاح عن صاحبها من حيث صدوره عن نزعة سوية هي (المسالمة) او الحب بدلاً من العدوان والحقد ، كما ان المطالبة بتنفيذ هذه الوصايا تشكل (تدريباً) على تعلّم الحب بدلاً من الحقد ، وعلى صياغة النظرة الإيجابية للذات بدلاً من سلبيتها ، وعلى تدريب « الآخر » على هذه النزعة أيضاً ، بل ان مصافحة (العدو) الذي يكره مصافحتك ، يظل في الصميم من عمليات (التعلّم) للآخرين وللذات ايضاً ، فعدوك الذي يتوجس منك خيفةً ، عندهما

تحسسه - من خلال المصافحة - بانك (تحبه) عندئذٍ ستتغير استجابته حيالك ، وستنشع غيوم الشك التي نسجها عنك ، وستتحول الى كائن (محب) بعد ان كان (عدواً) . اما بالنسبة للمصافح ، فإن حمله على ان يصافح شخصاً كرهه ، يظل تدريباً على (الحب) ، وعلى التوافق ، وعلى الثقة بالذات ، وعلى نبذ الذات ، وعلى الايثار . . . الخ ، وأما استمراريتك على المصافحة ، وعدم نزع يدك قبل الآخر ، فأمرٌ واضح من حيث فاعليته في الاعلان عن (الحب) . . . ان الشخص الذي تصافحه (وهو مستمر في ممارسة هذه الحركة لا ينزع يده عنك) سترك لديك استجابة واضحة لا سبيل الى التشكيك بها وهي : انه يحبك للدرجة التي لا يريد من خلالها ان يضع حداً لهذا الحب ، حينئذٍ كم ستحسن بالتوافق وبالتوازن الداخلي لشخصيتك ، كم ستشعر بثقتك بذاتك ، وبانها موضع التقدير ، والأمر ذاته حينما تجده يغمز كفك الى الدرجة التي تحس الأذى من خلالها ، ولكنه اذى مفصح عن ضخامة الحب والتقدير والمشاعر التي حملها المصافح إليك .

ان امثلة هذا السلوك التي قد تعدّ في نظر الملاحظ العابر مجرد عمليات مفصحة عن الحب التقليدي او مصطنعة لدى البعض ، أو مجرد « عرف » اجتماعي عديم الفاعلية ، . . . لو نقلناها من مجالها الاجتماعي الذي اكتسب سمة (العرف) ، الى غرفة العلاج النفسي ، وأحطنها برعاية المعالج ، وخططنا لها برنامجاً لتنفيذه (بخاصة انها لا تقترن بصعوبات أو دفاعات من المريض) حينئذٍ لكانت من ايسر طرق العلاج لإزاحة توترات القلق والاكنتاب والعدوان والمخاوف ذات الارتباط بمواجهة الآخرين وسواها من اعراض المرض .

ولنتابع التوصيات الاسلامية الأخرى في هذا الصدد ، من حيث تعامل الشخص مع الآخرين (في المظاهر الحركية) في مختلف اللقاءات التي تتيحها زيارة هادفة مثلاً أو لقاء عابر أو مجلس خاص أو عام ، وانعكاس المظاهر الحركية على استجابة الشخص ذاته أو الآخرين .

فمثلاً ، ينقل لنا مؤرخو سلوك النبي (ص) انه [لا يثبت بصره في

وجه أحد . . . يجلس حيث ينتهي به المجلس . . . لا يجلس إليه أحد وهو في صلاته إلا خفف صلاته . . . اذا قام معه أحد أو جالسه في حاجة لم ينصرف حتى يكون الرجل هو الذي ينصرف . . . كانوا اذا رأوه لم يقوموا إليه لما يعرفون من كراهيته . . . يعطي كلاً من جلسائه نصيبه حتى لا يحس جلسيه أحداً اكرم عليه منه . . . ما رؤي مقدماً رجله بين يدي جلس له . . . كان رسول الله (ص) بين ظهرائي اصحابه فيجيء الغريب فلا يدري اين هو حتى يسأل] . . .

وينقل لنا مؤرخو سلوك الامام علي (ع) انه صاحب ذمياً ذات يوم فصاحبه (ع) هنيهة الى الطريق الذي عدل به الذمي ، ولما سُئل عن ذلك قال (ع) :

[هذا من تمام الصحبة ، ان يشيع الرجل صاحبه هنيهة اذا فارقه]
وعندما لحظ الذمي هذا السلوك ، أسلم . ويقول النبي (ص) : [من حق الداخل على اهل البيت ان يمشوا معه هنيهة اذا دخل واذا خرج . . . فهو أمير حتى يخرج] .

والآن ، لنقف عند المظاهر الحركية المذكورة ، متمثلة في التفاتك أحداً من الناس ، صديقاً لك أو غريباً ، شخصاً أو جماعة ، جمعتك الصدفة أو الموعد ، رسمياً كان ذلك أم عادياً . . . عندئذ لا تفارق الشخص حتى يكون هو المنصرف قبلك ، وستشيعه داخلاً الى مجلسك او خارجاً منه أو مصطحباً إياه في الشارع ، ستمنحه رعاية خاصة تتوزع على الجميع اذا كان اللقاء مع جماعة ، وستخفف من صلاتك ، إذا كان قد توجه اليك بزيارة ودية أو طلب مساعدة ، وستجلس بين اصحابك بنحو لا بشيء بتعال (لو كنت تحتل موقعاً اجتماعياً) ، بل ستجلس ادنى المجلس لو كنت في مجلس سواك ، وسوف لن تمد رجلك امام جلسيك ، ولن تثبت بصرك في وجهه . . . الخ .

اقول ، ان تدريب ذواتنا على هذا النمط من الممارسات الحركية ، سوف يحقق من عمليات (التوافق الاجتماعي) ذروة ما يمكن تصوره في هذا الصدد . فالتقدير والمحبة التي نكتسبها من خلال هذه الممارسات يظل امراً لا

سبيل الى التشكيك به أبداً ، لقد بلغ الأمر بالذمّي الذي شيّعه عليّ (ع) الى ان يُسلم في نهاية الأمر ، لا أقل ، فإنه سيحمل مشاعر ودية حيال المُشيع ، وكفى بذلك تحقيقاً لعملية « التوافق » . وعندما ننقل امثلة هذا السلوك من شخصيات ريادية مصطفاة ، الى شخصيات بشرية عامة ، حيثُذ فان ممارستها لامثلة السلوك التي لحظناها عند النبيّ (ص) وعليّ (ع) ، ستجعل من الشخصية الممارسة نموذجاً للسلوك السوّي في اكمل درجاته ، فهي ستكتسب محبة وتقديراً من الآخرين لا حدود لتصورها بما سيلحظه الطرف الآخر من التعامل من تشييع له وهو داخل الى بيتك ، وتشيع له وهو خارج منه ، واهتمام به يبلغ درجة تخفيفك للصلاة من أجله ، وجلوسك أمامه بشكل بالغ المدنى بحيث لا تمدّ رجلك مثلاً ، ولا تحدّ بصرك في وجهه ، ولا تشيخ بوجهك عنه لو قدر أن يضم مجلسك شخص ثالث او اكثر ، ثم اذا قدر ان تصطحبه في الشارع ويحاول كل منكما ان ينصرف الى شؤونه لا تدعه مُنصرفاً الآ بتشييعك إياه عند الطريق الذي يتجه إليه ان امثلة هذه الرعاية لزميلك ستقلّب كلّ موازينه النفسية حيالك بحيث يتحول الى كتلة من الحب والتقدير حيالك ، كما انه سيتحسس بقيمة كبيرة لا حدود لها لذاته ، وستغير نظرتة لذاته إذا كان من النمط الذي ينسج تقديراً سلبياً حيث يتحول إلى كائن آخر يتحسس بجدارة ذاته وكفائتها . . . وهذا كله فيما يتصل بالطرف الآخر من التعامل ، اما الشخص نفسه ، فيكفي أن يقوده مثل هذا التدريب على تشييع صاحبه وعدم انصرافه عنه وتخفيف اعماله من أجله . الخ ، يكفي ان يقوده الى التحسس بمتعة التقدير ، الذي يتسلمه جواباً من الطرف الآخر ، فضلاً عن نسيانه لمشاكله الخاصة في غمرة اهتمامه بالطرف الآخر ، وفضلاً عن تحسسه بقيمة ذاته وقدرتها على ان تمنح الآخرين ما يفتقرون إليه ، وفي ذلك كله ما فيه من تحقيق للتوازن الداخلي وخفض التوترات المختلفة التي يواجهها من هنا او هناك .

المظاهر العامة :

ان كلا من المظهر اللفظي والحركي يشكل جزءاً من مظاهر عامة في التعبير عن (الحب) و (التوافق) ، واذا تابعنا سائر المظاهر الاجتماعية التي

تساهم في تدريب الشخص على الحب والتوافق ، لحظنا ان المشرع الاسلامي يقدم لكل مظهر اجتماعي نمطاً من التوصية في هذا الصدد بحيث تناول كل المظاهر الاجتماعية ، بدءاً من اصغر (وحدة) اجتماعية وهي (العائلة) مروراً بما يسمّى في اللغة الاجتماعية بـ (الجماعات المحلية) من جيران واصدقاء ، وانتهاءً باوسع المؤسسات الاجتماعية (الدولة) و(الأمة) ، حتى ان التوصيات الاسلامية لا تكتفي بمجرد الوقوف عند الخطوط العامة للوحدات او المؤسسات الاجتماعية المذكورة ، بل تدق في اوسع التفاصيل التي تتصل بهذا النطاق .

ففي ميدان (العائلة) مثلاً ، ترسم التوصيات الاسلامية نمط التعامل بين (الزوجين) بدءاً من (الخطبة) مروراً بادق تفاصيل السلوك الزوجي ومن مختلف جوانبه البيولوجية والنفسية) ، وانتهاءً بتفاصيل الوفاة والطلاق . والأمر ذاته فيما يتصل بنمط التعامل بين الآباء والابناء والاحوة ، فيما تعرض التوصيات لمختلف الظواهر النفسية والاقتصادية والعبادية ، حيث تساهم التوصيات بشكل ملحوظ في تدريب الشخصية على (الحب) و (التوافق) بنحو يتطلب تناول كل منها دراسةً مستقلة .

وإذا تجاوزنا نطاق (العائلة) الى ما هو اوسع منها ، ونعني (القرابة) حينئذ نجد التفاصيل ذاتها ، وفي مقدمتها التوصية بصلة الرحم ، بحيث يرتب المشرع الاسلامي آثاراً ضخمة من التوعّد بالعقاب لاية شخصية تراخى في ذلك ، بل تطالب التوصيات (حتى في حالة مقاطعة الاقرباء للشخصية) تطالبها بسلوك مضاد هو : التواصل .

ومن البين ان التشدد على (القرابة) ينطوي على جملة من الدلالات النفسية بالغة الخطورة من حيث انعكاساتها على الصحة النفسية للشخص ، ولعل تحسيس الشخصية بضرورة (تصدير الحب) - منطلقاً في ذلك من استثمار الاحساس النسبي وهو أحد ممتلكات الذات التي تتسع - كما لاحظ ذلك جمعٌ من علماء الشخصية - من نطاقها الشخصي إلى نطاق اوسع (القرابة ، المؤسسة ، الدولة ، الأمة الخ) فاستثمار مثل هذا

الاحساس باحد ممتلكات (الذات) ، يقتاد الشخصية - دون ادنى شك - الى تنمية احساس (الحب) لديها والتدريب على تصديره (حتى في حالة الاستجابة السلبية التي تصدر عن الاقرباء) بصفة ان التدريب على ما « تنفر » منه الشخصية يفضي الى تنمية النزعة التي تضادها . في نهاية المطاف ، على نحو ما المحت إليه توصية النبي (ص) فيما كررنا الاشارة اليها نظراً لخطورتها في ميدان العلاج السلوكي .

ويجيء التعامل مع (الجيران) مرحلة ثالثة في نمط العلاقات الاجتماعية المباشرة ، اي من حيث درجة (الوثاقه) في الصلات الاجتماعية ، بصفة ان (الجيران) هم اقرب اشكال العلاقة المباشرة بعد (العائلة) و (الاقارب) نظراً لرابطة (المكان) المتجاور الذي يفرض مثل هذه العلاقة . وتبعاً لذلك تجد ، ان التوصيات الاسلامية لا تكفي بمجرد التحدير من إيذاء « الجيران » ، بل تطالب بان تصبر الشخصية على (أدنى) الجيران ايضاً .

وأدنى تأمل لمثل هذه التوصية ، يفصح عن مدى دقة الملاحظة العبادية فيها من حيث منعكساتها على السلوك السوي .

« فالجار » بحكم الموقع المكاني الذي يحتله ، يتطلب نمطاً من التعامل القائم على (الحب) و (التوافق الاجتماعي) لا يتطلبه موقع آخر .

ان مجرد التوصية بان لا تؤذي (الجار) كافٍ بتحسيس الشخصية بانها حيال (طرف) على مقربة من (ذات) الشخصية ، فيما يحسها بضرورة الالتفات إليها . اما المطالبة بالصبر على ايذاء الجار ، فتعد تصعيداً للممارسة (الحب) والتحسيس باهمية (العلاقة البشرية) بين الشخص وجاره ، بصفة ان الصبر على أذاها تحسيس بضرورة مراعاة هذه العلاقة التي تتحكم فيها (المباشرة) اي الملاقة في مكان متجاور ، طالما ندرك بان تصدير « الحب » يتضخم حجمه بمقدار سعة « المنبه » الذي يتطلبه .

* * *

وتجيء (الصداقة) مرحلة رابعة في نوع العلاقات الاجتماعية المباشرة ،

كما انها - من جانب آخر - تشكل غمطاً له استقلاله على الصعيد النسبي والمكاني . وتبعاً لذلك ، نجد ان التوصيات العيادية في هذا الصدد تأخذ غمطاً آخر من التشدد يتصل بمجمل العلاقة الوظيفية بين الأدميين .

وقد سبق ان لحظنا - في موقع آخر من هذه الدراسة - التصور الاسلامي لمفهوم « الصداقة » وانعكاساتها على السلوك ، حيث المحت التوصيات الى ان الاصدقاء (ينفعون) في الدنيا (من حيث اشباعهم لحاجات الشخصية) وينفعون في الآخرة (من حيث الاشباع الاخروي) الذي يمتد بجذوره إلى غمط « الصداقة » الدنيوية ذاتها ، بصفة ان اشباع الحاجة الاخروية وهي (الشفاعة) تقوم على أساس (دنيوي) من الصداقة ، وهذا ما يفصح عن اهمية الملاحظة العيادية التي رسمها الاسلام في هذا الصدد من حيث تشدده على ضرورة كسب (الاصدقاء) و اشارته الى ان اعجز الناس من فشل في كسب الصديق ، والى ان الأعجز من ذلك ، من ضيع (صديقاً) اكتسبه .

ان هذه الملاحظة النفسية لها خطورتها في ميدان التشخيص المرضي للشخصية الفاشلة في كسب (الصديق) . فاذا ادركنا - وفقاً لمعايير علماء النفس الأرضيين - ان تصدير « الحب » من جانب ، و (التكيف) مع الآخرين من جانب آخر ، هو الذي يسم الشخصية بطابع (الصحة) او (السواء) ، ادركنا حينئذٍ دلالة ما المح الامام (ع) اليه حينها وسم الشخصية (العاجزة) عن اكتساب الصديق بسمة (العجز) ، وبأن التي ضيعت (الصديق) اشد (عجزاً) من سابقتها . والسّر في هذا من الوضوح بمكان كبير . ف (العاجز) وهو واحدٌ من انماط الشخصية التي لا تتحسس بكفائتها ، ينسحب (فشله) في تقويم ذاته على تصدير (الحب) للآخرين . أما اذا قدر له ان يتخطى هذا العجز ويكتسب (صديقاً) اي : يمارس حياله عملية تصدير للحب ، حينئذٍ فان (فقدانه) للصداقة المذكورة (بسبب العجز عن استمرارية التكيف) يعدّ اشد (عجزاً) من الحالة السابقة ، بصفة ان (العجز) من جديد يعد ارتداداً الى ما هو اشد شذوذاً . وهذا من نحو من اجتنب مالا ثم اضاعه : حيث ان عملية (التضييع) اشد سوءً من عملية البحث الفاشل عن المال .

وأياً كان ، فان سمة (العجز) التي اشارت التوصية الاسلامية إليها ، تظل من نصيب الشخصية المريضة التي تنتهبها مشاعر الضعف وانعدام الثقة بحيث لا تمتلك امكانيات التصدير للحب الذي يُعدّ - كما اوضحناه مفصلاً - جوهر التركيبة الآدمية ، فاذا عجزت عن اكتساب (المنبّه) الذي تستجيب له بالحُب وهو (الصديق) ، فهذا يعني انها « عاجزة » عن ممارسة الحب اساساً ، وهو ما يفسّر لنا اهمية التشدد الاسلامي على ضرورة كسب (الصديق) .

وقد قطعت التوصيات الاسلامية مدىً ابعد في هذا الصعيد ، حينما ميّزت بين اشكال الصداقة وانصباها في روافد متنوعة من (الحب) و (التوافق) ، فألمحت إلى ان الصداقة الحقّة مثل الجناح والأهل والكف والى ان توفر الاطراف المجسّدة لهذا المفهوم يتطلّب الاخلاص في ابعاد مستوياته التي تروم الفوارق بين الاطراف المصادقة . كما المحت الى ان بعض الاطراف لا يتوفّر لديها مثل هذا التجسيد للحب ، وحينئذٍ لا تخلو هذه الاطراف من احد نمطين ، أما ان تسمه بعض الطوايع الإيجابية مثل ، العلم ، أو الكرم مثلاً ، حينئذٍ لا مناص من (التكيف) مع مثل هذا النمط ، بغية الانتفاع من علمه او كرمه .

وواضح ان مثل هذه التوصية تعدّ ادق تجسيد لمفهوم (التكيف) ومعطياته المتنوعة ، فالشخصية المتكيفة مع العالم او الكريم ، ستحقق اشباعاً لحاجاتها المشروعة مثل العلم او الكرم بما يسهمان فيه من استكمال سمة (الاستواء) لدى الشخصية . كما ان المعطى الآخر لمثل هذا (التكيف) يتجسّد بوضوح من خلال (السمعة الاجتماعية) التي تكتسبها الشخصية ، اي : تحقيق الوجه الآخر من سمة السوء وهي (انتزاع المحبة من الآخرين) وليس تصدير الحب فحسب ، علماً بان انتزاع (المحبة) من اطراف غير متكافئة يعدّ اقوى (تكيفاً) من مجرد التكيف مع الاطراف التي يجمعها خيط فكري واحد .

اما النمط الآخر من الاطراف غير المتكافئة فتمثل غالبية الاشخاص الذين لا يملكون جهازاً قيمياً ، كما لا يملكون مهارة علمية أو غيرها مما يُنتفع

بها ، ... حينئذٍ فإن التوصيات الاسلامية - ايغالباً منها في التشدد على اهمية التكيف - تطالبنا أيضاً باقامة العلاقة الطيبة معهم تحقيقاً لاشباع الحاجات الاجتماعية التي تتطلب « التكيف » : من نحو المعاملات الرسمية . او الاقتصادية مثلاً فيما تتطلب مواجهة (الاطراف) التي تضطلع بانجاز هذه المعاملة أو تلك .

اكثر من ذلك ، ثمة نمط ثالث من الاطراف الاجتماعية وهم (الاعداء) الذين يتصادم قيمهم الفكرية مع الشخص . . . امثلة هذا النمط ، يطالبنا المشرع الاسلامي بحضور جنازتهم ومواصلتهم الخ ، بغية اكتساب الشخصية (سمعة اجتماعية) اي : انتزاع « المحبة » التي تعد - كما قلنا - وجهاً آخر للشخصية السوية .

* * *

على اية حال ، ان تصدير (الحب) من جانب وممارسة (التكيف) الذي يستتلي انتزاع الحب من الآخرين ايضاً من جانب آخر ، يظل هو السمة العامة للشخصية الاسلامية بغض النظر عن (المواقف) التي تتطلب - تبعاً للسياق الاجتماعي - نمطاً من السلوك المصطنع غير الصادر من اعماق حقيقة ، الا ان الاقتدار على (التكيف) دون ان يتصادم ذلك مع الجهاز القيمي لدى الشخصية ، يظل مفصلاً عن (الاستواء) في السلوك - كما هو واضح - ولعل التعامل مع اوسع المركبات الاجتماعية ونعني بها (الدولة) في الحالات التي يتصادم فيها جهاز القيم لدى الشخصية مع تركيبها الفكرية ، يجسد (التكيف) الصحي في اوسع دلالاته عبر التوصيات المختلفة التي تحدد نمط السلوك حيالها ، فقد يتطلب الموقف الافصاح عن الاتجاه الفكري للشخص مهما ترتبت عليه من آثار ، وقد يتطلب الموقف نمطاً من (التكيف) بغية تمرير الهدف الفكري (بنحوسري) ، وقد يتطلب الموقف مهاجرة إلى مكان آخر : كل اولئك تشكل انماطاً من التعامل يستلزم بعضها (التكيف) ، وبعضها : لا يستلزم ذلك ، ما دام (التكيف) في مظهره السوي ينبغي الا يتم على حساب الجهاز القيمي والا تحوّلت الشخصية الى العرّض المرضي

(الانحراف) ، وهو ما يجسد قمة المرض النفسي ، كما هو واضح .

* * *

خارجاً عن (التكيف) مع أنماط اجتماعية خاصة يستدعيها السياق ،
(اي : التكيف مع الاطراف غير المتكافئة فكرياً ونفسياً) فان الطابع العام
الذي تلح عليه توصيات الاسلام في نطاق (الصداقة) أو في نطاق اوسع
المؤسسات الاجتماعية وهي (الامة الاسلامية) ، بصفة ان (الصداقة) او
سائر « الجماعات المحلية » التي تحكمها سمة (العلاقة المباشرة) من اقارب
وجيران وغيرهما ، تشكل موضوعاً لتصدير « الحب » أو تحقيق التكيف اقرب
من سائر الوحدات الاجتماعية التي تنعيم خلالها العلاقة المباشرة ، . . . إلا ان
التوصيات الإسلامية ، انطلاقاً من نظرتها لوحدة المسلمين ، ترسم توصيات
مماثلة لامثلة هذا النمط غير المحكوم بالعلاقة المباشرة بين الاطراف .

ففي ميدان العلاقة المباشرة التي تنظم الاطراف ، تلح التوصيات
الاسلامية على جملة من الممارسات التي تساهم في التدريب على السلوك
السوي (تصدير الحب) ، منها :

التزاور :

ان مجتمعاتنا تمارس عملية (التزاور) بشكل اعتيادي ، ما دام (الانتساء
الاجتماعي) و (التقدير الاجتماعي) يفرضان على كل الاطراف ممارسة
(التزاور) المذكور ، بيد ان الملاحظ ان (التزاور) يأخذ ثلاثة اشكال من
التعامل .

أ - التعامل القائم على الاحساس بتبادل ودي بين الطرفين .

ب - التعامل القائم على مجرد تزجية الفراغ واستجلاب المتعة .

و - التعامل القائم على (المجاملة الاجتماعية) .

وحين نعرض هذه الاشكال على المعيار الاسلامي للتزاور نجد انها لا
تستكمل فاعلية (سواء) إلا إذا كانت الزيارة (من اجل الله) ، فمجرد رغبتك
لتزجية الفراغ لا تخرج عن نطاق ما هو (ذاتي) ، وحتى محبتك للآخر

وزيارتك اياه وفقاً للمحبة المذكورة ، انما يفرضه توترات لا يخفضها الا اشباع الحاجة المذكورة (وهذا يعني ان « الذات » هي المحور للتزاور المذكور (علماً بان هذا النمط من التعامل يشكل سمة ايجابية ما دامت قائمة على مجرد المحبة غير المقترنة بأهداف ذاتية اخرى ، إلا انها - مع ذلك - تبقى غير مكتملة من حيث السواء الا اذا اقترنت بما هو وأد للذات واتجاه الى الخارج . و) المجاملة الاجتماعية) قد تحقق مثل هذه الفاعلية لو أن « التزاور » لم يضع مجرد مراعاة القيم الاجتماعية بنظر الاعتبار ، لكنه يمزج ذلك بمكاسب شخصية (في الغالب) فضلاً عن ان الانتماء او التقدير الاجتماعي اذا سلخناه عن المفهوم العبادي ، لا يظل مشوباً بنزعة مَرَضِيَّة ، كما فصلنا الحديث في مكان آخر من هذه الدراسة .

وتبعاً لذلك فان الاستواء يستكمل جوانبه حينما يتم (التزاور) من خلال معيار آخر هو (من اجل الله) ، لان (المحبة) ما دامت - وفقاً لجوهر التركيبة الأدمية - متجهة إلى (الله) بنحورئيس ، حينئذٍ فان سائر الاعتبارات الذاتية (تزجية الفراغ ، المحبة الشخصية ، التقدير . .) ستغيم - او على الأقل - ستحتل موقعاً ثانوياً من الزيارة ، وهذا وحده يتصاعد بسلوك الشخصية إلى قمة الاستواء بخاصة اذا (دربت) الشخصية ذاتها على ممارسة مثل هذا التزاور الذي يتصادم في غالبية حالاته مع رغبات الشخصية ، كما لو كانت الشخصية لا تملك وقتاً للزيارة ، أو تحمل شيئاً من (التوتر) حيال المزور ، أو لم يكن المزور ذا موقع اجتماعي يحفز الشخصية على زيارتها . . الخ . . حينئذٍ فان سحقها للاعتبارات المتقدمة ، ومراعاة (الهدف الموضوعي) ، في ذلك ، يشير الى ان الشخصية تمارس عملية تأجيل لشهواتها العابرة ، وتتجه الى (الله) فحسب في ممارستها للزيارة المذكورة .

إنَّ عالم النفس الأرضي ، يظل بمنأى عن أساليب العلاج الفعّال للأعراض المرضية ، ولا يمكنه ان يفقه الأهمية الكبيرة لهذا العلاج السلوكي الذي يفضي الى (الحب) في أتم دلالاته نقاء من خلال التدريب على جعل ما هو (ذاتي) في مرحلته الثانوية (الشوق ، المجاملة ، تزجية الوقت) ، وما

هو (موضوعي) في مرحلته الرئيسية والآ فان مجرد التزاور القائم على الأسس غير الرئيسية ، يظل مشوباً - فضلاً عما تقدم - بتوترات مختلفة تفرضها حساسيات قد خبرناها في سلوكنا اليومي بما لا حاجة الى الكلام فيه .

* * *

وإذا تابعنا غالبية المظاهر التي طالبت التوصيات الاسلامية بالتدريب عليها ، امكنا ان نظفر بحصيلة عيادية ضخمة في ميدان (الحب) و(التوافق) في النطاق الذي ينتظم الصداقة ، بحيث لو دربت الشخصية ذاتها على ممارسة هذه التوصيات ، امكنا ان تحقق الصحة النفسية ليس لذاتها فحسب ، بل ينسحب ذلك على كل الأطراف موضوعة التعامل .
واليك بعض التوصيات في ذلك :

[ابعد ما يكون العبد من الله ان يكون الرجل يؤاخي الرجل وهو يحفظ زلاته فيعيّره بها يوماً ما] .

[أرأيت من قبلكم اذا كان الرجل ليس عليه رداء وعند بعض اخوانه رداء يطرحه عليه ؟ قال : قلت لا : . . . قال ما هؤلاء باخوة] .

[من اراد ان يظله الله يوم القيامة . . . فليظنر معسراً]

[اذا كان الرجل حاضراً فكئنه ، واذا كان غائباً فسمّه]

[ليس من الانصاف مطالبة الاخوان بالانصاف] .

ان هذه التوصيات تتناول علاقة الشخصية بالطرف الآخر ، وتطرح طرائق التعامل في ادق تفصيلاتها التي تفصح عن الاستواء :

انها تطالب ان لا يفتش الشخص عن معائب الصديق ، بل تعد التوصية ذلك من انه ليس من (الانصاف) ، فاذا كان الشخص منطلقاً من جهازه القيمي في مطالبته بالانصاف ، فان الانصاف ذاته هو ان لا نفتش عن العيوب ، نعم في توصيات اخرى تشدّد على ضرورة أن يدلّ الشخص على معائب صديقه لكي يتم تعديلها ، وفرق بين ان تنطلق الشخصية من نزعة ذاتية (كارهة ، او تفوقية) فتبحث عن المعائب لالحاق الأذى بالشخص ، وبين ان تنطلق الشخصية من نزعة (مسالمة) فتحرص على ازاحة الأذى عن

الصديق من خلال تنبيهها على المعائب التي ينبغي ان يتخلى عنها .

وتدق هذه التوصيات في ملاحظتها العبادية حتى تتناول المطالبة بأن (يَكْنَى) الرجل اذا كان حاضراً و (يَسْمَى) اذا كان غائبا ، . . . واهمية مثل هذه التوصية تفصح عن مدى حرص المشرع الاسلامي على صياغة ادق مستويات السلوك التي تتخرج من الحاق اذى الاذى حتى لو كان يسيراً جداً مثل (التسمية) ، او (التكنية) . . . فمن الممكن مثلاً - وهذا ما نلاحظه في ممارساتنا اليومية - ان يتضايق الشخص من تسميته ، او ان يتضايق من اسم ولقب محدد، ولذلك نجد توصيات اخرى تطالب بان يسمّى الشخص باحب الاسماء اليه حرصاً على ابقاء (الحب) نقياً من كل شائبة حتى لو كانت عابرة ويسيرة ما دام ذلك ينسحب على الحاق الاذى بالشخص .

اما التوصيات الاخرى التي تطالب بانظار المعسر ، وبمنحه ما تحتاج إليه بحيث اذا كان لديك ما تستغني عنه ، تدفعه الى الآخرين ، فان امثلة هذه التوصيات لا يمكن ان يجسدها اي فكر ارضي مهما دق في صياغة المبادئ البشرية، بل ان التوصيات تقرر بان الشخص اذا كان قادراً على ان يشبع حاجات الآخرين وهو قادر على ذلك مباشرة ، أو بوساطة ثم امتنع عن ذلك ، فان عقاباً شديداً ينتظره في اليوم الآخر .

وهذا يعني ان الشخصية الاسلامية (في محاولة تدريبها على انماط السلوك المتقدم) لا تنسحب لحظة واحدة إلى اسوار (ذاتها) بل تمارس تصدير (الحب) بنحو استمراري بحيث لا تدخر وسعاً في ذلك على الاطلاق .

وممارسة هذا النمط من تصدير الحب بنحو الاستمراري لا يتوقف عند صعيد (الصداقة) فحسب ، بل يتجاوزه الى نطاق اوسع المركبات الاجتماعية وهي (الأمة) اي جميع الافراد ايا كانوا . . .

ويكفي ان نقرأ توصيات من نحو (المؤمنون اخوة) ومن نحو أنهم كالجسد اذا تداعى عضومنه تداعت سائر الاعضاء . . . اقول ، يكفي ان نقرأ امثلة هذه التوصيات لنقرر بوضوح بان مبدأ تصدير (الحب) الى الآخرين

لا يتحدد البتة بل يتسع ليشمل كل الافراد ، بحيث لا تعنى الشخصية بهمومها الذاتية بقدر ما تعنى - دون توقف - باشباع حاجات الآخرين ، وهو أمرٌ لا تتوفر عليه امكانيات العيادة الأرضية التي تكتفي بصياغة توصيات عامة عن (الحب) دون ان تقدم وسائل من العلاج السلوكي في تدريب الشخصية على (الحب) بالتفصيلات التي لحظناها عند المشرع الاسلامي .

السّمات الحيويّة

نقصد بـ (السمات الحيوية) : كل الخصائص المتصلة بطريقة التعامل مع الحاجات ذات الطابع (البيولوجي) مثل : الطعام ، الجنس ، النوم الخ . . .

كما ان هناك حاجات مثل (المسكن) و (الملبس) ونحوهما ، تظل ذات طابع (حيوي) من حيث المتطلبات الجسمية لها .

فضلاً عن ذلك ، فان هناك (المال) الذي يعد (وسيلة) لتحقيق الاشباع المتصل بتوفير الحاجات الجسمية المذكورة .

ومن الواضح ان اشباع الحاجات المذكورة لا يتم الا وفق صيغ (نفسية) تتصل بطريقة (التأجيل) حيالها ، فتناول الطعام مثلاً يرتبط بتأجيله وفق اوقات خاصة وطرائق محددة وفلسفة معينة لما يحمله من دلالة . . . وهكذا . وهذا يعني ان ثمة (سمات) سوية أو شاذة ستطبع الشخص في استجاباته حيال الحاجات الحيوية ، وفي مقدمتها الاشباع بقدر الحاجة أو الزائد عنها وارتباط ذلك - من ثم - بجهاز الشخصية النفسي من حيث سلامته أو اضطرابه .

القنَاعَة - الشكْره
الفِقْرَى - الفقر
الزَهْد - الرَغْبَة
التوَكُّل - الحِرْص
الْيَاس - الطَّمَع

هذه المفردات من السلوك ، فيما تضمنتها قائمة السمات السوية - المرضية التي قدّمها الامام الصادق (ع) ، تظل حائمة على دلالات متماثلة من حيث السمات (الذاتية) المتصلة باشباع (الذات) وعدمه . فالذات (السوية) لا تبحث عن اشباع زائد عن الحاجة لدوافعها بل تكتفي من الاشباع ما يزيح التوتر الناجم عن الحاجة مثل : الجوع الذي تزيجه وجبة طعام ، اما البحث وراء ما هو زائد عن الوجبة المذكورة ، فيعد مؤشراً إلى أنّ الشخص يعاني نوعاً من الاضطراب النفسي هو : القلق والشك من جانب ، و (التمرکز حول الذات) من جانب آخر . اما القلق والشك فينجمان من تصورات المريض الذي لا يملك يقيناً بان الوجبة المذكورة من الطعام أو القدر المحدد من المال كافٍ لتدفق الاشباع واستمراريته ، بل ان الشك والتردد والقلق الذي يجياه المريض حيال كل مشكلة تواجهه تنسحب على استجابته حيال الطعام او المال : فيمارس نفس الاستجابة القلقة حيالهما فيما يبقى متوتراً متصارعاً مع نفسه بالرغم من ان الطعام أو المال اللذين اكتسبهما لم ينقطع تدفقها عليه ، وهذا من نحو العصابي الذي يعاني عقدة (الخوف) من عبور النهر أو الظلام بالرغم من انها يُعدّان مثيرين طبيعيين لا يستدعيان لدى الشخص السليم أيّ خوف ، لكنهما - لدى المريض - يشكلان مثيراً غير طبيعي ، فيستجيب بالخوف حيالهما .

اما صلة السمات المتقدمة بـ (التمرکز حول الذات) فتتضح تماماً حينما نستخلص من سلوك المتردد والشاك والقلق ، انه نظراً لحرصه على تدفق حاجات الذات ، حينئذٍ فان الحرص المذكور يكشف عن كونه لا يمتلك استعداداً للانفتاح نحو الآخرين بقدر ما يحوم على ذاته وحدها .

إذن : « البحث الزائد عن الحاجة » يفصح عن أن الشخصية تعاني نوعاً من من الاضطراب النفسي ، ناجماً عن (الشك) من جانب ، و (التمرکز الذاتي) من جانب آخر ، وهما - كما لحظنا - من المعيير التي أجمعت الاتجاهات النفسية على عدّها محددات للشخصية الشاذة مقابل الشخصية السوية .

وها هي السمات التي أشار الامام الصادق (ع) ، تتناول جوانب مختلفة من البحث الزائد عن الحاجة وما يواكبه من اعراض القلق والتمرکز الذاتي . . . فـ (الشره) وتقابله (القناعة) يمثّل : تأكيداً على الذات المريضة ، وقلقاً حيال امكانيات اشباعها : بحيث يضطر المريض إلى ان يبذل جهداً لا حاجة إليه في البحث عن الطعام والمال ونحوهما .

و (الفقر) ويقابله (الغنى) إحساسٌ بالحاجة غير الضرورية في الاشباع ، أي ان هذه السمة ناظرة الى الشخصية من حيث كونها تتحسس بفقر ذاتي وهو احساس مَرَضِي ناجم عن عدم الثقة بالذات وانسحابه على الحاجات الحيوية وغيرها مقابلاً للشخصية السوية التي تتحسّس بغنى ذاتي اي بجدارة ذاتها وتماسكها حيال الحاجات غير الضرورية .

ويلاحظ ان المشرع الاسلامي أضاف الى السمات النفسية المتقدمة سمات (عبادية) تظل على وثاقه بالسمات المذكورة ، بحيث يمكن القول بان السمة النفسية تنسحب على ما هو عبادي في طبيعة التعامل مع الله في نطاق الحاجات الحيوية .

فالشخصية الاسلامية الملتزمة ، تطبعها سماتٌ مثل : (الزهد) و (التوكل) والياس ، مما في ايدي الآخرين ، في حين تطبع الشخصيات غير الملتزمة بمبادئ السماء ، سمات مثل : الرغبة في متاع الدنيا ، و (الحرص) على تدفق الاشباع ، و (الطمع) بما في ايدي الناس .

ومعلوم ، ان الشخصية (الزاهدة) تنطلق من التصور الاسلامي الذاهب إلى ان الحياة الدنيا (بكل وسائل اشباعها) ما هي الا متاع عابر لا قيمة له حيال الاشباع الأخرى ، وهذا ما يجعلها (متمسكة ، سوية) لا تعاني ادنى (قلق) حيال الحاجات الدنيوية ، ولا (تتمرکز حول ذاتها) لانها

لا تمنح (الذات) اية قيمة في نطاق الاشباع الدنيوي ، وبهذا تتخلص مثل هذه الشخصية من كل الاعراض المرصية التي تطبع الشخصيات غير الملتزمة بمبادئ السماء لأنّ عدم يقينها بتعويض أخروي لا يشجعها على ان (تزهد) بحاجات الدنيا . . . وهذا ما يفسر - على الاقل - تساؤلات علماء النفس الملحة التي تتكرر عن اسباب تفاقم المرض النفسي بالرغم من ضخامة المؤسسات النفسية التي تضطلع بمحاولات العلاج المتنوعة لهذه الأمراض بيد ان الجواب يظل بعيداً عن تصورات علم النفس الأرضي الذي لا يملك (يقيناً) بمبادئ السماء وتعويضها الأخروي الذي يشكل سبباً رئيساً لأن (تزهد) الشخصية بمتاع الدنيا ، في حين لا يمكننا - من حيث واقع التركيبة الآدمية - ان نطالبها بـ (الزهد) دون ان نعوضها باشباع آخر ما دامت التركيبة الآدمية - أساساً - لا يزاح توترها الا إذا تحققت لها الاشباع بنحو او بآخر .

وقد اضاف المشرّع الاسلامي الى فاعلية (الزهد) فاعليتين أخريين هما : (التوكل) على الله ، و (اليأس) عن الناس في التدريب على اكتساب السمات السوية للشخص .

ف (التوكل) يعني ان الشخص لا يكتفي بمجرد (الزهد) باشباع الدنيا (وهذا قد يعرضه لقدرة من التوتر) بل يعني : ان (السماء) تتكفل بتأمين حاجات الشخصية في هذا المتاع الدنيوي أيضاً ، فتحقق له إشباعاً من خلال (يقينه) بتدخل السماء في ذلك ، وهذا ما يزيح عنها كل توتر من الممكن ان يتركه عدم الاشباع . فاذا ايقن الشخص ان (السماء) تتكفل باشباعه حينئذ لا يبقى لديه أي مجال لانّ تتوتر ، ذاته ، بل يبقى محتفظاً بتماسكه وتوازنه وهو قمة (السواء) الذي اجمعت على كونه معياراً للسمة المذكورة .

واما (اليأس) عما في ايدي الناس ، فانه يشكل سمة ثالثة تساهم في ازاحة كل بقايا التوتر الذاتي . . . فمن الين ان تدفق الحاجات مرتبطاً بوسائل الاشباع التي يملكها الآخرون ، ومجرد تفكيرنا بأن وسائل الاشباع مرتبطة بـ (الآخرين) حينئذ فان (التوتر) النفسي يأخذ قدراً كبيراً من الشخصية

لأن الآخرين لا يتيسر الظفر بوسائل اشباعهم إلا من خلال « التنازل » المهين لهم ، مما يستدعي الوقوع في مزيد من الصراع والتمرن ، وهذا على العكس من الشخصية التي تنفض يدها من الآخرين و (تطمع) بالله فحسب ، حين يستجر (طمعها بالله) الى ان تتحسّس بالتماسك والتوازن من خلال (يقينها) بان الساء وحدها هي مالكة وسائل الاشباع .

إذن يمكننا ان نتصور ضخامة المعطى النفسي الذي سيطبع الشخصية الاسلامية من حيث السمات السوية لديها ، عندما تبدأ بالتعامل مع (الله) في اشباع حاجاتها ، . . . وبالمقابل يمكننا ان نتصور مدى انحسار النفس الذي سيطبع الشخصية الأرضية وهي : تتعامل مع (آدميين) لا يملكون قدرات ضخمة يفتنون من خلالها إشباعاً لهذا الشخص او ذاك .

هنا ينبغي تذكير القارئ بما سبق ان اوضحناه (في القسم الأول من هذه الدراسة) الى ان الشخصية الاسلامية (السوية) من الممكن ان تحقق (اشباعاً) للآخرين كما المحت بذلك التوصيات الاسلامية ، إلا أنّ محدودية قدراتها تحتجزها - دون ادنى شك - من تحقيق الاشباع بكل متطلباته .

* * *

بعبارة ، ان كلاً من (القناعة) وما يقابلها (الشره) وسائر السمات الاخرى المواكبة لها سواءً كانت سمات نفسية ام عبادية ، تظل حائمة على سمتين رئيسيتين تتصلان بتحقيق الاشباع الحيوي ، وهذا الاشباع لا يعدو ان يتم وفقاً لما تطلبه الحاجة فحينئذ يشكل مثل هذا الاشباع طابعاً (سويّاً) . أما اذا تمّ ذلك وفقاً لما هو زائد عن الحاجة فحينئذ يشكل مثل هذا الاشباع طابعاً مرّضياً ، وهو ما يندرج ضمن سمات مثل : الحرص ، الشره ، ونحوهما من الرغبات غير المشروعة ، فيما توفّر المشرّع الاسلامي على دراستها من حيث تحديد الجذر المرضي لها من جانب ، ومن حيث التوصيات العبادية التي طالب بالالتزام بها من جانب آخر .

ويلاحظ ان مطالبة التشريع الاسلامي في مختلف المجالات ذات

الطابع الحيوي او ما يتصل به من طابع اقتصادي يتطلبه الاشباع للحاجات الحيوية وفي مقدمته (المال) ، ان مطالبة التشريع بالتعامل مع الحاجات المذكورة وفق سمة (القناعة) أو (الاشباع بقدر الحاجة) ، يجسد - في واقعه - نمطاً من العلاج السلوكي لأعراض الشخصية المتصلة بهذا الجانب .

السَخَاءُ - البُخْلُ القَصْدُ - السَّرْفُ

ان كلاً من (السخاء) و (القصد) وما يقابلها من (البخل والسرف) يتصلان بسلوك الشخصية حيال (ذاتها) من حيث الاشباع المشروع أو غير المشروع للذات . وقد سبق ان اوضحنا ان الشخصية السوية (في تصور كل الاتجاهات) هي التي (تتنازل) عن ذاتها سواء اكان هذا التنازل يتصل بالحاجات النفسية ام بالحاجات (الحيوية) ومستلزماتها ، وتتجه (في الآن ذاته) الى الآخرين . بمعنى أنّ اي (تمركز) حول الذات يظل مؤشراً إلى ان الشخصية تعاني (تورماً) في طبيعة نظرتها عن (الذات) سواء اكان هذا التورم « مصحوباً بنظرة (استعلائية) ام بمشاعر الضعف والحطة ، وسواء اكان هذا التورم مصحوباً بالحرص على اشباع الذات بما هو زائد عن الحاجة (وهو ما تنطبق عليه سمة « الأناني » الذي لا يُعنى الا بذاته ، أم كان مصحوباً بانغلاق الشخصية عن الآخرين ايضاً نفي الحالتين ثمة (سمة) هي : التمحور حول الذات .

وطبيعي ، فان « السخاء » يظل سمة ترشح بتجاوز الشخصية دائرة ذاتها والاتجاه نحو الآخرين اي انها تفيض من ممتلكات ذاتها على الآخرين .

أمّا « القصد » أو « الاقتصاد » في البذل أو التعامل مع المال بنحو معقول ، فأمر قد يبدو وكأنه مصاد لسمة (السخاء) ، الا ان التأمل الدقيق

في هذه السمة يقتادنا إلى ان نستخلص كونها سمة (سوية) تمثل غاية (الاستواء) .

والسرّ في ذلك عائد إلى طبيعة النظرة (المتورمة) عن الذات . فالمتكبّر - على سبيل المثال - يمارس سلوكاً استعلائياً على الآخرين ، منطلقاً في ذلك من طبيعة نظرتة عن (الذات) التي يتحسسها (متفوقة) ومتميزة عن الذوات الأخرى ، فيهبها - تبعاً لذلك - نوعاً من الممارسة التي توحى بما هو (متميز) وما هو (متفوق) .

وهذه النظرة بكل دقائقها تنسحب على (المسرف) او المبدّر لأمواله كل ما في الأمر ان الاسراف (في حالة التكبر) يظل حائماً على ممتلكات (الذات) المعنوية الخالصة ، بينما يحوم (في حالة التبذير) ، على ممتلكات (الذات) ، المادية التي تعدّ افرازاً لمشاعر الاستعلاء المذكورة ، او - كما انتبه الى ذلك احد علماء الاقوام المعاصرين في دراسته لبعض المجتمعات - لنقل - ان الاستعداد لتبذير المال في مواقف اجتماعية كما لو اراد احدهم ان يكتسب (تقديراً اجتماعياً) أو ظفراً بموقع سياسي ، . . . هذا الاستعداد لا يتمّ عن نزعة (سخاء) لدى صاحبه ، بل يعد المال (وسيلة) لتجسيد (النزعة التفوقية - الظفر بموقع سياسي أو سمعة اجتماعية) ، وهذا يعني بوضوح انّ بذل المال في غير الموقع الذي تتطلبه الحاجة المشروعة ، يظل اسلوباً من الاساليب التي تشكلها (الذات المتورمة) لاشباع حاجاتها المريضة ، وهي حاجات نابعة - أساساً - من الاحساس بالضعف والهوان والدونية ، حيث يعوضها المريض بالسلوك (الاستعلائي) حتى يخفف ما بداخله من الخبرات المؤلمة التي أشرنا إليها .

إذن : « الاسراف » يمثّل (الاستعلاء) في افصاحه عن كون الشخصية تنطلق في سلوكها المذكور من الحومان حول (الذات) وتتغلق عن الانفتاح حيال الآخرين .

من هنا فان صلة (الاسراف) بظاهرة (البخل) التي اشرنا إليها في مقدمة هذا الحقل ، تظل على وثاقة كبيرة ايضاً ، من حيث كونها ينبعان من

احساس مَرَضِي واحد هو : التمرکز حول « الذات » .

« فالبخيل » يجسّد الشخصية (الانانية) التي تفرص على جميع الأموال ، تحقيقاً لاشباع زائد عن الحاجة ، اي : الاشباع الناجم عن (تورّم) الذات والحساسية المفرطة حيالها .

والسرف بدوره ، يجسّد حساسية مفرطة حيال ذاته التي يحاول اشباعها عن طريق (البذل) الذي يستجر (سمعة اجتماعية) أو حتى مع افتراض ان السرف لا يعنى بالسمعة المذكورة ، فان (احساسه) حول ذاته التي تطبعها سمّة (التورم) اي : الاحساس بالبذل والهوان والحطة التي اكتسبها خلال تنشئته الاجتماعية (بوعي منه ام بغير وعي) ، . . . هذا الاحساس يضطر المريض إلى تعويضه بسلوك ذاتي هو : إتلاف الشيء وبذله بصفة ان (البذل) هو تعويض للاحساس المؤلم المذكور واذا اردنا التبسيط بلغة اكثر وضوحاً امكنا القول بان (السرف) يعتزم ان يحس ذاته بانها ذات قيمة متميزة لا يهملها بذل ممتلكاتها التي يحرص الأدميون - بشكل عام - على الاحتفاظ بها .

إذن ، والسرف و « البخل » يشتركان في طابع واحد من حيث الجذر المرضي لهما .

من هنا فان الآية الكريمة ﴿ لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط ﴾ اشارت الى السمتين المذكورتين ، مفصحة بذلك - من خلال النبي عن ممارستها - عن كونها طابعين مَرَضِيّين .

وإذا كان (السرف) - كما لحظنا - يمثّل احد وجهي العملية وهي (التمرکز حول الذات) من خلال كونه إفرازاً للعملية المذكورة ، حيثئذ فان (البخل) يظل اشد وضوحاً في افصاحه عن التمرکز المذكور .

ونظراً لأهمية السمّة المذكورة من حيث التفسير المتفاوت الذي يقدمه علم النفس حيالها ، حيثئذ يجدر بنا ان نسلط مزيداً من الضوء على هذه السمّة .

طبيعي ، ينبغي أن نفق بحذرٍ وتحفّظ عند بعض التصورات الأرضية لممارسة البخل ، من حيث الجذر المرّضي له ، وبخاصة الاتجاه الجنسي الذي سبق ان حدّدنا طبيعة مفارقاته العلمية في تضاعيف دراستنا .

فهذا الاتجاه يربط بين المرحلة الثانية من مراحل النمو النفسجسمي ، وبين ظاهرة البخل والمرحلة المذكورة تعني مرحلة التدريب على أصول النظافة ، فيما تتحدّد ظاهرة البخل من خلالها حدة أو تراخياً بقدر تعرّض تلك المرحلة للاعاقه أو الأذى في عملية التدريب .

فالطفل المثبّت على تلك المرحلة مثلاً ، تتحدد سمّة البُخل لديه بقدر نسب الثبّت المذكور « أي : بقدر حرصه على أوساخه » ومن ثمّ فإن حبّ المال يتحدد لديه بعد عملية التسامي أو الإعلاء إلى ممارسة مفصحة عن ملاسبات الدافع المذكور . وبكلمة أخرى ، . . . بما أنّ المرحلة الطفلية المذكورة ، مصيرها الى الزوال ، فإن حبّ المال يبدأ بالظهور من خلال عملية التسامي ، (وهي فعالية لا شعورية) حيث يتم تعديل الدافع من كونه مرفوضاً ، إلى كونه موسوماً بالتقبل الإجتماعي ،

والحق ، أنّ امثلة هذا التفسير الذي وسمّ الظاهرة ليس من خلال البعد البيئي لها فحسب ، (اي : التنشئة الفردية) ، بل من خلال الإرث السُّلالي ايضاً (أي : موروثات العصور الاولى) وانسحابها على اللا شعور الجمعي امثلة هذا التفسير ، إذا أُتيح لها أن تحتفظ بقيمة علمية ما ، فإنّ ذلك ينحصر ، ليس في أحادية الدافع ، بل في مجمل التنشئة الفردية ، وما يواكبها من الاستجابات الطفلية لثنى المثيرات ، يستوي في ذلك ان يكون المثير عملية تدريب على النظافة ، أو اللعب أو الإطعام ، أو أو الخ .

بيد انه من الملاحظ ، أنّ سمتين أخريين يربط الباحث الأرضي المذكور ، بينهما وبين المرحلة الطفلية المذكورة وهما : العناد والنظام . اي ان كلاً من البخل والعناد والنظام ، تشكل خصائص الثبّت عند المرحلة النمائية المذكورة .

وبما اننا نعرض لِسِمَتِي « العناد والنظام » في حقل آخر من هذه الدراسة ، إلا اننا نشير هنا عابراً الى أنّ هاتين السمتين من الممكن أن يشكلاً صديّاً لمرحلة التدريب المذكورة ، بصفة أنّ صلتها بنمط التدريب الذي يلابس تلك المرحلة ، من الممكن ان تتسم بالوثاقة ، ولكنها تظل جزءاً من كل ، لا انها منحصرة فيها . . . شأنها في ذلك ، شأن التدريب على الإطعام مثلاً من حيث التوقيت والصف والكم ، حيث تسحبُ التنشئة آثارها على الاستجابة في المرحلة الراشدة من حيث الاستجابة المعاندة أو المتزمتة في السلوك العام .

بيد ان « البخل » بصفة خاصة ، يظل بعيد الصلة أساساً بنمط التدريب الذي يلابس تلك المرحلة ، اي في التفسير الأحادي لها ، على العكس من سِمَتِي العناد والنظام اللذين ترتبط صلتها بالتدريب على النظافة بخطوط اكثر من الممكن أن تسحب آثارها عليهما ، . . . على العكس من ظاهرة البخل التي تند أساساً عن أية صلة بتلك التنشئة .

ومجرد اقتران حب المال بالمرحلة الحنسية المذكورة ، في الأساطير ، وفي الرموز ، وفي الأحلام ، وفي امراض العصاب وفي الممارسات اللا شعورية . . . مجرد اقتران ذلك بما تقدم ، لا يعني ان التفسير المذكور قد اكتسب صفة البحث العلمي الجاد ما دام لم يستند (والحديث عن التجربة الارضية) لاستقراء شامل أو تجربةٍ مختبرية .

* * *

على أية حال ، يمكننا أن نؤكد للمرة الثانية ، أن (البخل) يظل (في حالات خاصة) صديّاً أو انعكاساً لمراحل الطفولة :

إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن التدريب على الاطعام مثلاً ، أو التعامل مع ممتلكات الطفل ، من خلال التدريب على الاستجابة الضمنية حيالها ، يعكس اثره على المرحلة الراشدة في انسحاب سمة (البخل) على الشخصية .

بيد ان هذا التفسير يظل (مع ذلك كله) جزءاً من كلّ ، لا أنه التعبير

الوحيد عن المرحلة الطفلية ففي حقلٍ آخر من دراستنا اوضحنا مفصلاً صلة الطفولة وانعكاسها على الشخصية الراشدة في حدودٍ خاصة ، وليس بالنحو الذي تشدّد عليه التصورات الأرضية في شتى مدارس علم النفس ؛ من إكساب الطفولة فعاليةً ضخمةً ، وربما فعاليةً وحيدة ، تتلاشى أو تضمّر من خلالها ، محاولات التعديل البيئي الراشد .

والمهم (والحديث لا يزال عن سمة البخل) أنّ هذه السمة من الممكن أن تشكّل صدىً لتجربة الطفولة . بيد ان هذه التجربة ليست خاصة باحدى مراحل النمو النفسجنسي أولاً ، وليست خاضعة لتفسير احادي ، اي التفسير الجنسي ثانياً . بل ، وليست منحصرةً في التجربة الطفولية ثالثاً - وكل ما يمكن أن نحدّده في هذا الصدد « وبعض الاتجاهات النفسية المعاصرة » تميل الى هذا التحديد ، وهو : أنّ الطفولة - في شتى مراحلها - من الممكن أن تسحب اثرها على مكونات سمة (البخل) ، بيد أنّ المرحلة الراشدة بما تكتنفها من بيئات ضاغطة ، وبما توأكبها من إحباطات متنوعة ، تدفع الى إنماء هذه السمة وتضخيمها ، وبخاصة ان حبّ المال مثلاً يظل مرتبطاً بجملة من الدوافع الملحة عند الشخصية ، مثل ، الحاجة الى الطعام والمسكن والملبس ، وهي حاجات ذات اصل حيوي مثل الطعام أو ضروري لا غنى عنه مثل : المسكن والملبس . كما انه (أي : حب المال) يظل مرتبطاً من جانب آخر بحاجات ذات أصل نفسي ، مثل : التقدير الاجتماعي فيما يساهم الحرص على امتلاكه ، في ارساء وتضخيم حجم التقدير الاجتماعي المذكور .

كما انه من جانب ثالث يرتبط بدوافع ملحةٍ أخرى ، وهي : الدافع الى الأمن ، والدافع الى الحياة أساساً ،

وهكذا ، حين تتصافر جملةً من الدوافع الملحة عند الشخصية ، مقترنةً بالحصول على « المال » حينئذٍ يمكننا تحديد موقع (البخل) أو في حديثنا عن الشخصية الباخلة حيث اوضحنا طبيعة الجذر المرضي لظاهرة (البخل) ، ومدى صحة بعض التصورات الأرضية أو خطاياها في هذا الصدد . .

وبهنا الآن ان نعرض لسمات الشخصية الباخلة ، أي : الأعراض المرضية التي تغلف الشخصية المذكورة .

ولقد حدّد احدُ الباحثين الأرضيين (وهو يُعنى بشؤون علم النفس الاجتماعي) ، حدّد سمات الشخصية الباخلة (وهي واحدة من اربعة أنماط يجمعها طابع الشخصية اللا منتجة) ، حدّدَها بسماتٍ من نحو :
حبّ الأذخار ، والتزمّت ، والجمود ، والقلق .

ومع أنّ الباحث الأرضي المذكور ، يضادّ نظرية الجنس التي وقفنا عليها ، ومع أنّه لا يُعنى بالارث الدافعي للشخصية بقدر ما يعنى بالتنشئة الاجتماعية ، إلّا أنّ السمات التي خلّعها على الشخصية الباخلة ، تكاد تماثل وجهة النظر الجنسية الرابطة بين الثبت على احدى المراحل النمائية للطفل وبين سمات البخل والنظام والعناد .

وتماثل وجهتي النظر المذكورتين لا يعنى - كما هو واضح - تماثل التفسير في تحديد طبيعة الجذر المرضي ، بل يعنى فحسب ، التماثل في القسمات المشتركة ، وهو أمر يعزّز الذهاب إلى أنّ مجمل التنشئة (أي : بابعادها المختلفة) تُساهم في إفراز الطوابع المرضية المذكورة ، لظاهرة البخل .

ومع أننا لا نشكك في قيمة بعض السمات التي يخلعها أكثر من باحثٍ أرضي على الشخصية الباخلة ، من نحو الربط بين التزمّت والبخل ، إلّا أنّ ما يُثير التشكيك حقاً ، ان يتجاوز الباحثون الأرضيون سمة التزمّت ، الى مطلق النظام وما يستتبعه من صرامةٍ في المواعيد مثلاً ، او في سواها .

إننا ينبغي أن نفهم بحذر وتحفظ حيال القيمة العلمية لأمثلة التفسيرات المذكورة ما دامت لم ترتكن لقسماتٍ محددةٍ منضبطةٍ في هذا الصدد .

فالتزمّت مثلاً ، يُعد ظاهرةً مرضيةً في حالة وقوفنا على طبيعة جذره المرضي المصحوب بأعراض القلق ، أو مشاعر النقص ونحوها ، فيما يستتلي توتر الشخصية في استجابتها حيال ضبط المواعيد مثلاً ، وعدم تماسكها الداخلي في هذا الميدان .

اما في حالة التمسك ، فإنّ الضرامة والدقة ونحوهما ، لا يُعدّان سمة مرضيّة ، بل على العكس من ذلك ، يظلان إفصاحاً عن السمة السويّة دون ادنى شك .

بيد أن ما نعتزم الوقوف عنده ، ليس (التزمت) بمفرده ، من حيث التمييز بين ما هو مرضيّ منه أو ما هو صحيّ من ذلك ، بل من حيث صلته بالبخل ، وتحديد معالم الصلة المذكورة ، وهو أمر لم تتوفر عليه البحوث النفسية ، خلا نظرية الجنس التي وقفنا على خطأها العلمي في هذا الحقل .

إنه من الممكن مثلاً ، أن يظل (الحرص) على قيمة ما ، هو القاسم المشترك بين (البخل) بصفته حرصاً على الادخار ، والتزمت بصفته حرصاً على الاحتفاظ بحدود الشيء وأطرافه من ضبط لموعده مثلاً ، وتنظيم للمواقيت والممارسات المختلفة بنحو مصحوب بالاستجابة غير المتماسكة .

بيد أن السؤال الذي يُمكن أن يُثار في هذا الصدد هو : معرفة الجذر لأمثلة (الحرص) المذكور ، وهو أمر من المتعذر الإطمئنان إلى صحة قسماته المشتركة ، إلا اذا افترضنا تماثل الدوافع المختلفة عند الشخصية من حيث الحرص على إشباعها ، ذاتياً دون ان يصاحب الإشباع أيّ كفٍ أو تأجيلٍ له . .

وعلى اية حال ، فإنّ ما يهمننا الوقوف عليه ، أن نتجه إلى التصور الاسلامي للظاهرة سواءً كان ذلك متصلاً بالجذر المرضي لها ، أو باعراضها ، أو بمفارقاتها المنعكسة على الصعيد الفردي والاجتماعي .

* * *

إنّ أول ما يمكن ان نواجهه من معالجة الظاهرة وفقاً لتصورها الإسلامي ما أثار عن النبي (ص) في وصيته لعليّ (ع) :

[يا عليّ لا تشاورن جباناً فإنه يضيق عليك المخرج ، ولا تشاورنّ بخيلاً فإنه يقصر بك عن غايتك ، ولا تشاورنّ حريصاً فإنه يزين لك شرها . واعلم أن الجبن والبخل والحرص غريزة يجمعها سوء الظن]

إنّ ما يهمننا أولاً هو التنزيل الذي جمع بين البخل وبين ظاهرقي (الجبن) و(الحرص) . فاذا افترضنا صحة هذا التذييل ، فإنّ الجذر المرضي أو العَرَضُ العام للأتماط الثلاثة من السلوك ، يلقي مزيداً من الانارة على الظاهرة .

فلقد عبّر النص عن الجذر ، بمصطلح الغريزة ، متمثلة في (سوء الظن) .

ان (الغريزة) تعني : الدافعية . بيد ان الدافعية - كما اوضحنا في مكانٍ آخر من هذه الدراسة - لا تعني : الإرث في دلالة الأرضية ، بقدر ما تعني ظاهرة الاستعداد ، أي : « القوة » وليس « الفعل » .

واذا تذكرنا أنّ (الحرص) مثلاً ، جُعل واحداً من أصول الإلتواء الذي ركّباً في الشخصية (نؤكد للمرة الجديدة ان التركيب يمثّل القوّة لا الفعل) ، فحينئذٍ يمكننا أن نجعل كلاً من (البخل) و(الجبن) في عَرَضٍ ظاهرة (سوء الظن) .

وهذا يعني ان ما يهمننا هو (سوء الظن) وصلة (البخل) به .

بيد ان (سوء الظن) ذاته ، يظلّ هنا مرشحاً باكثر من دلالة ، فهل هو متصل مثلاً بسوء الظن حيال السماء ، فيما هو من المفروض أن تتجه الشخصية الى ما يضاده وهو حسن الظن تبعاً للنصوص الإسلامية الأمرة بذلك ، وحينئذٍ تتضح الدلالة من أنّ غياب حسن الظن يحمل الشخصية الباخلة او الحريصة او الجبابة على ممارسة سلوكها المذكور؟؟

أم ان الدلالة متمثلة في انسحاب سوء الظن على الطرف الآخر من التشاور؟؟

إن الاجابة على إحدهما ، اي احديّ الدالتين ، من الصعب أن تقترن بيقين تام .

بيد ان سوء الظن أساساً يظل ظاهرة مَرَضِيّة لا يختلف في ذلك اثنان . حيث أنّه الجذر المرضي له ، يتمثل في ، رثاء الشخصية لذاتها ، وانعدام الثقة

بها ، منعكساً ذلك على سوء الظن بالآخرين .

والأهم من ذلك كله ، أن التشكيك لا يمكن أن يطبع القسمات المشتركة التي جددها النبي (ص) لظواهر ثلاث ، جمعها في سياق حديث واحد .

وبكلمة أخرى ، ان مجرد حصر الظواهر الثلاث من خلال التشاور ، يفتح بوضوح لا مجال للتشكيك فيه ، أنّ كلاً من الحرص والجبن والبخل ، يظل حاملاً قسماتٍ مشتركة ، إذا كنا حياّل تحديد جذورها ، تتردّد في الانتهاء إلى قسماتها المعينة ، فان التردّد لا يطبع ذهابنا إلى الاشتراك في قسمات خاصة ، يمكننا ان نستخلصها من خلال التأمل والفحص لشتّى الامكانيات التي نصل الى تحديدها .

* * *

إنّ القسمات المشتركة بين البخل وكل من الحرص والجبن ، من الممكن أن نستخلصها من خلال ما حدّده النبي (ص) من ان التشاور مع البخيل يقصر به عن غايته ، اي يحتجزه عن ايصاله للغاية التي يستهدفها من التشاور . ومن أنّ الجبان يضيّق عليه المخرج ، اي يحتجزه ايضاً عن ايصاله للغاية التي يستهدفها المشاور . ومن ان الحريص يزيّن له شرّها ، اي ، يحتجز المشاور ايضاً عن إيصاله للهدف .

وهذا كله يعني ، أن عملية (الإحتجاز) هي التي تمثل قسمه مشتركة بين الظواهر الثلاث .

إنّ الصلة بين البخل والحرص مثلاً ، تتحدد بوضوح حينما ندرك أنّ اشباع « الذات » ومحاولة تأكيد ذلك ، بغية الإطمئنان الى التدفق والإستمرارية ، يجسدان سمة كل من البخل والحرص ، مع ملاحظة أنّ الطرف الآخر أي المشاور سيكون الإحباط من نصيبه دون ادنى شك . فالحريص مثلاً عندما يزيّن للمشاور شرّ الظاهرة ، فانه بذلك يحتجزه عن تحقيق الاشباع الذي ينشده الحريص لذاته وليس للآخرين . والأمر ذاته بالنسبة للشخصية الباخلة .

اما الجبن ، فان الأمر فيه مضادٌ لسمتي الحرص والبخل . حيث ان (الذات) تلتحم مع (الآخر) في ازاحة الضغوط عنها ، لا انها تتمركز حول داخلها دون اعتبارٍ لضغوط الآخرين .

وهذا يعني ان القسمات المشتركة تظل بُعداً آخر غير « الذات » والتمركز المجرد حولها ، اي : غير مجرد الإشباع للحاجات الشخصية ، بل ان الأمر يتجاوز ذلك الى سمةٍ أخرى ، يتعين التعرف عليها ، بغية تحديد العَرَضِ المرضي لظاهرة البخل التي نحن في صدد الحديث عنها .

وفي تصورنا أنّ « التمركز حول الذات » والانغلاق عنده ، وما يعكسه هذا التمركز من انغلاقٍ عن الآخرين ، هو الذي يجسّد القسمات المشتركة بين ظواهر البخل والحرص والجبن ، بالرغم مما يبدو لاول وهلة أن سمة الجبن تضاد الانغلاق المذكور .

بيد أنّ الحقيقة هي : أن الانغلاق عن الآخرين هو الميسم المرّضي لظاهرة الجبن أيضاً . فالجبان حينها يسدّ السُّبُل امام الآخرين ، فلان إتاحة هذه السبل تعني تحقيق الاشباع لهم ، وهو أمرٌ يضاد « التمركز حول الذات » بالرغم من أنّ الآلية النفسية التي ينطلق منها ، محكومة باستجابة الرعب من مواجهة الموقف ، أي ، ان الاستجابة الجبّانة (بكلمةٍ اشدّ وضوحاً) بما انها أساساً تحرص على تحقيق الإشباع لولا احتمالات الموقف المُحِيط ، فانها حينئذٍ تتردد في المواجهة معوضةً عن ذلك بتمتعة أخرى هي : ايثار السلامة ، أي : تحقيق الحاجة الى الأمن والحياة . فلو افترضنا أن ركوب البحر مثلاً يحقق للشخصية إشباعاً متمثلاً في الظفر بمالية ضخمة ، فإن الصراع الذي تحياه الشخصية الجبّانة ، يدعها - في نهاية المطاف - تؤثر السلامة بدلاً من ركوب البحر .

وهي بهذا الإيثار تحقق اشباعاً لدافعي الأمن والحياة ، مؤثرة أيّهما على دافعية المال .

بيد ان هذا الايثار لا يتم وفق جهاز نفسي سليم يوازن بين متعتين

متأرجحتين ، يختار اشدّهما إشباعاً وأقلهما خطراً ، . . . بل يتم وفق جهاز نفسي مضطرب ، يطحنه الصراع والتوتر الناجمين من شدة الحرص على الدافع المالي من جانب ، وطبيعة القلق النفسي الناجم من جنبه من ركوب البحر من جانب آخر .

فاذا افترضنا مثلاً ان الشخصية الجبانة قد واجهت خبرات مؤلمة في مراحلها الطفولية او الراشدة من نحو ان تعرضت لعملية الغرق خلال تدريبها على السباحة ، أو خلال ركوبها الباخرة ، . . . فإن أمثلة هذه الخبرات المؤلمة ستترك آثارها على طبيعة استجاباته اللاحقة حيال البحر ، . . . وربما تُعمّم وتُعزّز من خلال المنعكسات الشرطية ، الى سائر المواقف المماثلة من ركوب الطائرة أو الحافلة ونحوهما . . .

وفي مثل هذه الحالة ، فان الصراع الناجم من الإحجام عن ركوب المخاطر ، البحر ، والاقدام على الظفر بالأموال . .

هذا النمط من الصراع الذي يطلق عليه الباحثون النفسيون مصطلح صراع (اقدم - إحجام) قبال نمطين آخرين هما (إقدام - إقدام) و (احجام - أحجام) أقول ، . . . هذا النمط من الصراع يُعدّ أشدّ ألوان الصراع عرضة للتوتر ، وإفصاحاً عن فقدان التماسك عند الشخصية ، حيث تتوازن قوة الجذب والطرده من خلاله دون أن تُرسي الشخصية بأحدهما الى الشاطئ .

والسرّ في عدم فك الصراع ، ناجمٌ إمّا عن طبيعة التركيب الشخصي لها ، وهو تركيبٌ مضطربٌ أساساً قد طبعته أعراض من نحو ، الرثاء للذات ، وانعدام الثقة ، وعدم الاستقلال وما إليها ، . . . أو أن يكون فك الصراع ، ناجماً عن خبراتٍ خاصة .

وفي الحاليين ، فان الطابع المرّضي يسم مثل هذه الشخصية . فالمفروض في الشخصية السوية ان تجتاز مرحلة الصراع بسلام ، كأن تتحاوّر مع نفسها قائلة : إنّ ركوب البحر أمرٌ عاديّ جداً ، وأنّ الملايين من الركاب تجتازه بسلام .

هذا إذا كانت الشخصية متميزة (سوية) من وجهة نظر الأرضية أما إذا كانت الشخصية بالوعي العبادي، فإن الأمر تحكمه - حينئذٍ - سهولة فائقة، حيث تعتمد على السماء في حفظها من أي أذى، فضلاً عن قناعتها بالمقولة الذاهبة إلى أنه كفى بالأجل حارساً.

بيد أنه خارجاً عما تقدم، فإن الطابع المرضي، الذي يسم الشخصية الجبانة، يعززه طابع آخر يزيد من حدة الصراع وما يستتبعه من التوتر ألا وهو: الحرص على المتاع العابر ففي المثال المتقدم، كان من الممكن مثلاً أن تُحسم الجبانة الصراع، بأن تختار عدم ركوب البحر، وتحسم المشكلة. ويكون حلها للصراع حينئذٍ آتراً لسلامتها النفسية، بيد أن مثل هذا الحل لا يُشير إلى السوية بطبيعة الحال ما دام إثارة السلامة قائماً على عرضٍ مرضي آخر هو: الجبن وليس الزهد بالمتاع العابر.

من هنا، يمكننا أن نقف عند القسمات المشتركة لظواهر البخل والحرص والجبن، حينما نضع في الاعتبار أن الجبان حينما يسد السبل أمام المشاور، فلأنه حين (يسقط) مخاوفه على الآخرين، يظل مائلاً للشخصية الباخلة في احتجازها الآخرين من تحقيق الإشباع الذي حُرِمَ منه كلٌّ من البخیل أو الحريص، ... أو حتى مع افتراض الإشباع، فإن طبيعة «التمركز حول الذات» أو ما نسميه بـ: الشخصية الانانية، تحتجزها انانيتها من الانفتاح نحو الآخرين، أو تمنى الخير لهم، ... إنها (أي الشخصية الباخلة أو الحريصة أو الجبانة أو السمة المشتركة بينهم، الشخصية الانانية)، تُحب ذاتها، ولا تحب الآخرين، ... وتبعاً لذلك فإن المشاور معها يظل مُرشحاً لأن يحجز الطرف الآخر من تحقيق أي إشباع له: أو كما قال النبي (ص) من أن الشخصية الباخلة تقصر المشاور من تحقيق غايته، والشخصية الجبانة تسد النوافذ عليه، والشخصية الحريصة تزين لنا شرها.

وإذن: حصيلة ما انتهينا إليه (عبر النص الذي قدّمه النبي (ص) عن البخل وصلته بظاهرتي: الحرص والجبن) هي: أن البخل ظاهرة مرضية تحدّد جذرها على نحو ما المح النبي (ص) إليه، وعلى نحو ما أمكننا استخلاصه من النص المذكور، وعلى نحو ما ألمحت إليه بعض

التصورات الأرضية الصائبة ، خلافاً للتصورات الأرضية الأخرى التي حاولت تحديد الظاهرة المذكورة من خلال ربطها بمرحلة خاصة من مراحل النماء الطفلي .

الثروة :

الثروة لا تتشكل بذاتها حاجة ، بقدر ما تظل (وسيلة) لحاجة .
والحاجات التي تقدم ذكر بعضها انما يمكن إشباعها بقدر ما يتوفر من (النقد) الذي يمثّل القيمة التبادلية لها ، او سائر القيم الأخرى .

من هنا جاء (النقد) او نحوه من القيم تعبيراً حاداً عن (الحاجة) بشكلٍ عام .

ومن هنا أيضاً جاء الحَظْرُ التشريعي عن الشَّرهِ حياله وكأنه (هدفٌ) بذاته .

والقرآن الكريم طالما يوميء الى ظاهرة تجميع (المال) من خلال التنديد بها ولقت النظر الى متاعها العابر :

﴿ المال والبنون زينة الحياة الدنيا ﴾ ﴿ وتحبون المال حباً جماً ﴾ .

﴿ ويل لكل همزة لمزة الذي جمع مالا وعدده ﴾ .

ومن مُعاد القول ان تشير الى وجهة نظر السماء في التعامل مع الثروة ، وسائر الظواهر التي تظل (وسيلةً) إلى « هدف » . إنّ السماء في ضوء تصوّرها المعروف ترسم جملةً من المعايير المتصلة بالتعامل مع المال وتنظيم الدافعية حياله ، منها :

١ - بعامّة ، يتعيّن السَّعيّ من اجل اكتساب المال بغية استثماره في مواصلة الحياة . إنّه - كما يقول الامام الصادق (ع) - عَزُّ الانسان ما دام وسيلة لتوفير حاجاته الأساسية . يقول (ع) مخاطباً أحدَهم وقد وجدته متأخراً عن عمله :

[إغْدُ إلى عَزِّكَ]

وقادة التشريع وهم الصفوة التي وظفت للعبادة في أعلى مستوياتها التي
تنشدها السماء ، نجدها تُعنى بهذا الجانب عناية كبيرة . وقد رأى أحدُ
المتحذلقين الامامَ الباقرَ (ع) في يومٍ صائفٍ وقد تصبَّبَ عرقاً من العمل ،
فابتدره قائلاً : [أصلحك الله شيخٌ من اشياخ قريش في هذه الساعة على مثل
هذه الحالة في طلب الدنيا ؟ أرأيت لو جاء أجلك وانت على هذه الحال ؟]

هنا القمه الإمام (ع) الحَجْرَ التالي :

[لو جاءني الموت وانا على هذه الحال ، جاءني وانا في طاعة من طاعة
الله عز وجل اكف بها نفسي وعيالي عنك وعن الناس] .

إن حرص السماء على (عز) الشخصية وإكسابها التقدير الذاتي
والاجتماعي بدلالتها العبادية ، إنما يبعدها بهذا الحث على العمل ، عن كل
مواقف الدَّل الذي يجسده مدُّ اليد الى الآخرين .

٢ - بقدر ما يبحث التشريع على العمل لتوفير المال ، يحذّر من جانب
آخر كل مسعى مصحوب بالحرص عليه ، حتى لا تتحول الظاهرة من وظيفتها
(الوسيلة) الى وظيفتها الغائية ، أسوةً بسائر الحاجات التي لحظناها في حقول
سابقة مثل الحاجة الى الطعام والجنس وسواهما

وإذا كان الامام الصادق (ع) في نصٍ أسبق يستحث بعض المتأخرين
عن العمل ويوصيهم بالاسراع الى السوق تحقيقاً لعزهم ، فان النبي
(ص) يندّد بالمسرعين الى العمل ، وينصحهم بعدم الاستباق في الاسواق
بحثاً عن المزيد من الربح ، وجرياً مع الحرص عليه ، وهو حرصٌ ينقل
الظاهرة من وسيلتها الى غايتها . يقول (ص) عن الأسواق التجارية :

[ابغضُ أهلها إليه . أولهم دخولاً إليها ، وآخرهم خروجاً منها] .

وبين ، ان الذهاب الى السوق قبل الآخرين ، والخروج منه بعد
الآخرين ، يفصح عن التواء الدافع ، عن الحرص المقيت على تجميع المال ،
عن جر المال الى حظيرته واحتجازه عن الآخرين ، وهو امرٌ يضاد كل
التضاد مبدأ السماء الذاهب إلى (وأد الذات) و (حبّ الآخرين) ، فضلاً

عن انه افصح عن النزعة الملتوية التي تجسد ظاهرة (الحرص) ، وهي ظاهرة لحظنا كيف ان قادة التشريع ابانوا عن جذرها العصابي والتاريخي وصلته باصول العصاب الفكري والنفسي .

٣ - ان التشريع وهو يبحث على اكتساب المال ، فان توصياته بانفاقه تأخذ بدورها نمطاً محدداً من التعامل ، متمثلة في حق الآخرين منه أيضاً بطريق او بآخر من خلال الفائض منه . وتأخذ (المشاركة) نحواً من (الإلزام) حيناً مثل الخمس والزكاة وسواهما ، وتأخذ نحواً من (الاختيار) حيناً آخر من خلال وجوه الانفاق المتنوعة .

وواضح ان مثل هذا التعامل يعكس آثاره النفسية والاجتماعية في تعميق اواصر السود (وأداً للذات) و(انجهاً نحو الآخرين) إنه تدريب على (السوية) التي تظل رائد التشريع في صوغه للشخصية الاسلامية .

٤ - ان السماء التي توصي بانفاق المال لصاحبه ، او للآخرين ، انما ترسم حدوداً للتعامل مرتبطة بنمط الاستجابة للدافع ، اي مرتبطة بنمط الشخصية السوية او العصابية . فالشخصية الاخيرة تجسد الحرص والبخل من جانب ، كما تجسد (العرَضُ الذاتي) من جانب آخر ، بينا تنفض الشخصية السوية عنها كل اولئك من خلال التعامل الموضوعي ونَبذ الذات ، متمثلة في نمط (الوَسْطِ ، الذي رسنه التشريع في عملية الانفاق ، وهو ما ترسمه الآية الكريمة :

﴿ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط﴾ فالْبُخْلُ يجسد (الحرص) وهو عَرَضٌ مرضي واضح الانشداد الى العصاب . كما ان (الإسراف) يجسد عَرَضاً مرضياً هو (تورم الذات) وكلاهما تجسيداً للدافع الذاتي .

* * *

وإذا كانت السماء تقدم توصياتها في التعامل مع المال (توفيراً)

و (إنفاقاً) بالنحو المتقدم ، فان توصياتها مع عدمها ونعني به (الفقر) يأخذ
نظماً آخر من التحديد .

إن التوصيات تتحدد في ، التلميح الى حقيقته الموضوعية من جانب ،
وغمط وعي الشخصية من جانب ثان ، والسياق الذي يرد (الفقر) من
خلاله ، من جانب ثالث . وهذا ما يفسر لنا مثلاً وجهة نظر التشريع في
إيجابيته الفقر ، والتلويح بسلبيته في الآن ذاته .

ان الفقر يحتجز إشباع الحاجات الأساسية بنحو عام . والفرد حينما
يواجه (الإحباط) يبدأ بالتحرك نحو التوتر وما يستتبعه من الصراع ونتائجه
المريرة الناجمة أساساً من عدم اشباع الدوافع . وهذا ما يقتادنا الى امكان
تفسير النصوص التي تلوح بسلبية ظاهرة الفقر .

وقد اولى الامام عليّ (ع) ظاهرة الفقر عناية خاصة عندما فصل
الحديث في ملامح الشخصية العصابية التي افرزها عدم اشباع الدافع الى
المال ، . . . لقد حدّد الامام (ع) أربع سمات تطبع الشخصية المذكورة :

[من ابتلى بالفقر ، فقد ابتلى باربعة خصال : بالضعف في يقينه ؟
والنقصان في عقله ، والرقّة في دينه ، وقلة الحياء في وجهه] .

هذه السمات الاربع تجسّد اعراضاً مرضية بالغة الخطورة ، تنتسب إلى
العصاب الفكري والنفسي كما هو واضح . فالنقصان في العقل ، يجسّد قمة
التوتر الداخلي للشخصية فيما يعني فقدان التماسك والثبات ، وقلة الحياء
تجسّد غياب الرقابة الداخلية ، والترشح لتنامي النزعة العدوانية ، بل النزعة
الانحرافية الخطيرة ، ونعني بها النزعة التي تسم الشخصية السيكوباتية . واما
الضعف في اليقين فيجسّد كلا الصراعيين النفسي والفكري ، ولا حاجة الى
التعقيب على طابعهما العصبي الخطير ، فعصاب القلق والكآبة والحصر وسائر
الأمراض العصابية تظل من افرازات الظاهرة المذكورة . واما (الرقة) في
الالتزام الديني ، فتعني بوضوح رجرجة الدافع الموضوعي عند الشخصية ،
وهي رجرجة تنتسب بجذورها أساساً الى العصاب النفسي كما سبق توضيحه

في حقولٍ متقدمة ، منعكسةً - من ثم - على العصاب الفكري : اي الوعي العبادي لدى الشخصية .

* * *

واذ نتجه الى الظاهرة في سياقها الاجتماعي ، نلحظ وجهة نظر التشريع ذاتها ، منسحبةً على سلبية ظاهرة (الفقر) من خلال بعض المركبات الاجتماعية التي سبق الوقوف عندها . فقد لحظنا كيف ان قادة التشريع - بحكم موقعهم الريادي - قد اصطنعوا مظهرًا اجتماعياً يفرضه (السياق العبادي) في عملية (التوافق الاجتماعي) . ولحظنا كيف أنهم قدّموا التوصيات للآخرين في مراعاة التوافق المذكور .

هنا نلحظ الموقف ذاته في سياق زمني معين ، فيما تُعزّز الشخصية الماليّة موقعها الريادي او الفكري بعامه ، فيما لا حاجة الى الوقوف عند هذا السياق وموقف التشريع منه ، ما دام الطابع الذي لحظناه عند حديثنا عن الزي الاجتماعي ، يظل موسوماً بالصفة ذاتها .

* * *

وخارجاً عن السياق الاجتماعي من جانب ، ومع تماسك الوعي العبادي عند الشخصية من جانبٍ آخر ، نجد السماء قد حددت موقفاً آخر من ظاهرة (الفقر) خالعةً عليها سمة (الإيجاب) ، بل جعلتها طابع (الصفوة) أو (النماذج) التي تتعامل مع الدافع الموضوعي المحض .

إن السماء ترى (الفقر) تجليّةً وصقلاً وتهدياً وتشذيباً للدافعية ، من خلال ممارسات الكف والتصعيد . والسّر في ذلك واضح كّل الوضوح ، ما دمنا نجد كيف ان تنظيم الدوافع المتصلة بالحاجات الأساسية من نحو الطعام واللباس والسكن ، قد (وظّفها) التشريع في سياق (الإشباع بقدر الحاجة) ، انطلاقاً من وسيلتها . واذا كانت الحاجة الى الثروة مرتبطةً في جانب من ارضيّتها بالحاجة الى الظواهر المذكورة ، وكانت هذه الأخيرة محكومةً بالكفاف ، فحينئذٍ نتوقع (تضاؤل) قيمتها بعامه . هذا فضلاً عن المبدأ العام لنظرية (الإمتاع) وضرورة استثماره للدافع الموضوعي . ففضلاً عن ذلك ،

فان تأجيل الامتاع الذاتي وممارسة الكف المتواصل حياله ، يجسد أساساً تدريباً لموضوعية الدافع .

من هنا يمكننا ان ندرك ماذا تعنيه نصوص من نحو :
[إذا رأيت الفقر مقبلاً فقل : مرحباً بشعار الصالحين] .

[كلما ازداد العبدُ إيماناً إزداد ضيقاً في معيشته] .
[ما كان من ولد آدم مؤمن إلا فقيراً] .

انها مساهمة في ازاحة (التوتّر) الناجم من الظاهرة بعامة . كما انها عملية (تهذيب) للدافع ، عملية صقلٍ للنفس الانسانية ، والتصاعد بالاستجابة الى الذرى التي تتمحض للموضوع .

الملبس والمسكن :

تعتبر هاتان الحاجتان (بيئيتين) و (فطريتين) أيضاً . فالتكيف الجسدي يتطلبها كما هو واضح . كما ان التكيف الاجتماعي واضح بدوره ما دام (الستر) ضرورياً من الناحية الخارجية ، وما دام المأوى ضرورياً من الناحية الاستقرارية . . .

والتشريع عندما يقرّ الحاجتين المتقدمتين ، يُكسبهما في الآن ذاته تقديراً . خاصاً يتساوق مع المناخ الاجتماعي لهما .

ويتمثل الاقرار بعامة - تساوقاً مع (وسيلية) هذه الحاجات بما يسد الحاجة ، من نحو قوله (ع) عن الملبس :

[يكفيك ما توارى عورتك] .

[كل بناء ليس بكفاف فهو وبال على صاحبه] .

* * *

بيد ان الساء تضع المعيار الاجتماعي بنظر الاعتبار - فيما تتيح - خارجاً عن الكفاف وفقاً لسياقات خاصة - اشكالاً متنوعة من الاشباع لتينك الحاجتين .

ففيما يتصل بالحاجة الاولى ونعني بها (الملبس) يسمح التشريع بنمطين الإشباع المصطنع ، مراعيًا بذلك طبيعة التركيبة الاجتماعية وافرازاتها الثقافية في هذا الميدان . فالسواء لا تسمح للشخصية الإسلامية بان تعرّض نفسها لمواقف الدّل والحطّة الاجتماعية ، بل تحرّص على ابقاءها مهيبّةً ، متوافقةً ، متكيفةً ، وفق الحدود التي لا تعزلها عن زافدها الموضوعي (مبادئ السماء) .

ان التركيبة الاجتماعية في انشدادها الأرضي وتصوراتها ، تفرز بعامّة ، مواقف ملبدةً بعقد لا حدّ لها ، متمثلةً - في جملة ما تمثلت فيه - في العناية بالقشرة الخارجية ، ومنها الزي الذي ترتديه الشخصية .

ويمكننا ملاحظة هذا بوضوح ، عندما نجد مثلاً قادة التشريع يصطنعون حيناً زياً يتناسق مع التركيبة الاجتماعية لبيئاتهم ، من نحو ما نعرفه مثلاً من المقابلة التي تمت بين الامام الصادق (ع) وبين أحد المتحدلقين . وقد كان المتحدلق المذكور متمحوراً حول ذاته يرتدي الثياب الناعمة حتى لا تؤذي جسمه ، ثم يرتدي عليها لباساً خشناً يُرأى به بعض الطبقات الدينية التي كان يلتقي بها مما تطبعها سياقات المظهر الخشن . وكان الامام الصادق (ع) على عكسه تماماً ، كان يرتدي الخشن من الثياب تواضعاً لله ، وكان يرتدي عليها لباساً ناعماً يتقي به حصائد الألسن ، مراعيًا بذلك طبيعة المناخ الاجتماعي العام ، وبخاصة انه يمثل موقعاً ريادياً . ولقد انكر المتحدلق على الامام الصادق ذلك ، قائلاً : [يا ابن رسول الله : ما لبس رسول الله (ص) مثل هذا اللباس ولا عليّ (ع) ، ولا أحد من آبائك] .

وقد اجابه (ع) :

[ما ترى عليّ من ثوبٍ انما لبسته للناس] تقول الرواية : ثم اجتذب الامام الصادق (ع) يد المتحدلق المذكور فجّرها : [ثم رقع الثوب الأعلى واخرج ثوباً تحت ذلك على جلده غليظاً ، فقال : هذا لبسته لنفسي غليظاً ، وما رأيت للناس] ثم جذب الامام الصادق (ع) ثوباً يلبسه المتحدلق [اعلاه غليظاً خشن ، وداخل ذلك ثوب لين ، فقال : لبست هذا الاعلى للناس ، ولبست هذا لنفسك تُسرّها] .

ان هذه الحادثة تكشف عن عُصاب الشخصية الاجتماعية التي تغلف الناس بعامّة . إنهم يُخادعون الآخرين ويتمحورون حول ذواتهم . في حين كان الامام (ع) وهو يمثّل الذرئى من (السويّة) في إدراكه لـ « ذاته » وللاّخرين - وهو ادراكٌ نابعٌ من مبادئ السماء التي تطالب الشخصية بان (تنبذ) ذاتها وتظهرها موضوعياً حيال السماء ، فتلبس الثياب الخشنة (وأدأ للذات) ، وتلبس الناعمة فوقها ، ترضيةً للعقلية الاجتماعية الملتوية التي تُعنى بالمظهر الخارجى وبكل انماط الاشباع للذات العصابية .

والعقل الاجتماعى ، حيثما يأخذه التشريعُ بنظر الاعتبار ، لا يعنى الاقراز بمشروعيته ، بل على العكس من ذلك نجدّه في مواقف كثيرة يُلحّ التشريع على ان يمارس الانسان المُسلم وظيفته الحقّة ، وينبذ العقل الاجتماعى مهما استتلى ذلك من ضرر . وهذا يعنى ان الخط العام للتشريع هو : نبذ الواقع الأرضى .

بيد ان ثمة مواقف خاصة تتطلّب مجارة العقلية الاجتماعية لتمرير معطيات السماء وإكسابها (نموذجاً) يتأثر « الايجاء الجمعيّ » بها . إنه نمطٌ من مراعاة القيم الاجتماعية لغرض السيطرة عليها . وهذا نحو من يستهدف اصلاح بيئةٍ معينةٍ مخالفةٍ لبيئته الفردية ، فيما تضطره الى التواصل مع مظاهرها حتى يتمكن من السيطرة عليها . وبخاصة اذا كانت الشخصية تحتلّ موقعاً قيادياً مثل الامام (ع) ، وفضلاً عن ذلك ، فإنّ مطلق الشخصيات ، يحرص التشريعُ على الأيّظهرها بمظهر النبذ الاجتماعى وما يرافقه من الاحساس بالدونية .

ان (السياق) هو الذي حمل الامام (ع) على لبس الثياب الناعمة في مجتمعٍ مترفٍ حضارياً ، على العكس تماماً من مجتمع صدر الإسلام فيما كان النبي (ص) والامام عليّ (ع) يمثلان (السياق) من خلاله ايضاً ، وكان السياق عصرئذٍ محفوفاً بمظاهر الفقر لا الغنى . اكثر من ذلك كانا يخرصان النعل باليد ، ويرقعان الثياب باليد . . . كل اولئك تمثيلاً مع السياق الذي كان مجانساً عصرئذٍ لطبيعة استجابتهما لمبادئ السماء ، وقد اوضح الامام

الصادق (ع) ذلك السياق بقوله :

[كان رسول الله (ص) في زمان قتر مقتر وان الدنيا بعد ذلك
ارخت عز النهار ، فاحق أهلها بها ابرأها] .

هذه الاجابة توضح دلالة (السياق) وتفصح عن عدة حقائق ، منها :

١ - ان التنعم بالطيبات التي اتاحتها السماء ، امرٌ لا غبار عليه بعامه .

٢ - ان التنعم بالطيبات لم يستثمره الامام (ع) لذاته ، بل كانت
(الذات) تتعامل مع الثياب الخشنه وافتراش التراب . حتى ان الامام علي بن
الحسين (ع) حينما خرج ذات يوم في ثياب حسان ، عاد مُسرِعاً الى البيت ،
وقال للجارية : [ردّي عليّ ثيابي ، فقد مشيت في ثيابي هذه فكأني لستُ عليّ
بن الحسين] .

إن هذه (الصفة) لا يمكن ان تتعامل مع الذات ، إنها غياب قائم عن
الذات ، واتجاه تام نحو السماء .

٣ - ان السياق في حالات خاصة يفرض على الآخرين غمطاً من التوافق
البيئي متزامناً مع (الذات) في حقيقتها الموضوعية من نحو ما فعله الامام
الصادق (ع) ، وما فعله السّجاد (ع) حينما توقع استجابة سلبية مضادة
لمجتمع الامام الصادق (ع) ، وما فعله الامام الرضا (ع) فيما كان - كما
يقول المؤرخون - [جلوسه في الصيف على حصير ، وفي الشتاء على مسح ،
ولبسه الغليظ من الثياب ، حتى اذا برز للناس تزّين لهم] .

* * *

وخارجاً عن السياق المتقدم ، تواجهنا سياقاتٌ آخر ، مثلما تواجهنا
توصيات متنوعة ، لا بدّ من الوقوف عليها .

وقبل اولئك جميعاً لا بدّ من التذكير الى ان (الزهوّ) مرفوضٌ أساساً .
إنّ طابع التشريع يظل في أشكال تنظيمه للدوافع أجمع يثد الذات ، ولا
يسمح لها بباية إطلاقةٍ ضوّلت قيمتها أو تضحخت ، إنه يتعامل مع الموضوع
فحسب .

من هنا ، لا يسمح التشريعَ بتمرير الذات في ظاهرقيّ الملبس والمسكن ، فيما يثيان بالزهو . قال عليّ (ع) عن الملبس :
[نهائي رسول الله عن لبس ثياب الشهرة] .

وقد مرّ بنا قول الصادق (ع) عن المسكن :
[كل بناء ليس بكفاف فهو وبالٌ على صاحبه]

ومن الواضح ان الخطر المذكور لا يقف عند الطابع العام في صياغة الدافع (نبذ الذات) بل يتجاوزه في امثلة هذه الممارسات إلى مراعاة الآخرين . وهذا يعني ان السماء وهي تُحظر الزهو في اللباس والدار ، انما تراعي استجابة الآخرين ممن لا يملكون . وأيضاً يحتجز استجابة الآخرين عن المحاكاة لزهو الذات ، وبكلمةٍ اخرى ان السماح بابراز البناء الفخم والزيّ الفخم يُجزن الفقراء ، ويشجّع الاغنياء على الاحتذاء بسلوكهم المتغالي ، فضلاً عن انه - أساساً - تعبيرٌ عن (التعالي) .

بيد انه خارجاً عن « التعالي » نجد التشريع يُعنى بالحاجة الى الملبس والمسكن بنحو تحقق الشخصية من خلاله ليس اشباع (الحاجة) فحسب ، بل اشباع حاسة (الجمال) لديها ايضاً ، كلّ اولئك في حدود الاستجابة السوية ، وليس في اطار الاستجابة العصابية .

ولا ادلّ على ذلك من تنوع النصوص الواردة عن اهل البيت (ع) في هذا الصدد ففي ظاهرة (السكن) مثلاً يوصي التشريعُ بسعة البيت ، إشباعاً لحاجة الشخصية الى الراحة . قال النبي (ص) :

[من سعادة المسلم ، سعة المسكن] .

وفي ظاهرة (الملبس) يقول الصادق (ع) :

[اظهار النعمة احب عند الله من صيانتها ، فأياك أن تتزّين إلا في

احسن زي] .

فهنا تصوغ السماء الحقيقة المتقدمة في ضوء سياق (عبادي) ، فهي حاتم

الشخصية ليس لمجرد الزينة ، بل بما انها إظهاراً لنعم السماء . ومع ذلك فهذا لا يعني عدم السماح للبس الجيد بل يعني افضلية ذلك ما دام الامر مرتبطاً بالوعي العبادي ، والآ فان مطلق الشخوص لا يطالبهم التشريع بتصعيد عبادي لا يتساق و حجم الوعي لديهم .

ان اشباع الحس الجمالي يظل - في حقيقة الأمر ، مرتبطاً في الحالات اجمع بالتصور العبادي . فالتزين بالأحسن مرتبط باظهار النعمة ، كما ان التجميل بعامة مرتبط بالسياق الاجتماعي الذي يفرز تقويم هذه الظاهرة التجميلية . ولعل اشارة الصادق (ع) إلى أن :

[خير لباس كل زمان ، لباس أهله] .

لعل هذه الاياماء إفصاح عن الحقيقة المذكورة .

اكثر من ذلك ، فان تعدد الالبسة مع عدم الحاجة إليها لا يُعدّ اسرافاً في تصور التشريع ما دام مقترناً بالسياق الاجتماعي الذي ألمحنا إليه . يقول الامام الصادق (ع) ، وقد سأله احدهم مستفهماً :

[يكون للمؤمن عشرة أقمصة ؟ قال : نعم . قلت : ثلاثون ؟ قال :

نعم ، ليس هذا من السرف ، انما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب ذلتك] .

ان ذيل النص يضع الإجابة في صعيدها الذي يسمح اي غموض في تعامل السماء مع ظاهري الملبس والمسكن ، وسائر الظواهر .

نخلص مما تقدم إلى ان العناية بالحاجتين المذكورتين (خارجاً عن الضرورة) تكيف وفقاً للصون الاجتماعي ، يستوي في ذلك ان يقترن الأمر باشباع الحس الجمالي أو الانسلاخ عنه . ولكن خارجاً عن السياق بمستوياته المتقدمة ، فان التعامل المترف مع تينك الحاجتين محظور في التشريع ما دام مقترناً بالتباهي وتمحيس الآخرين بما هم عليه من دونية . واما اختيار (الكفاف) فانه يظل النموذج الذي ينبغي ان تتدرّب الشخصية عليه ، لا إلزاماً بل تواضعاً لله ، كما المح النبي (ص) الى ذلك .

١ - الطعام :

أنّ الحاجة إلى الطعام ، أمرٌ لا يمكن ممارسة (الكفّ) او (التصعيد) حياله ، بل لا مناص من اشباع الدافع مباشرة .

بيد ان التشريع يضع خطوطاً لنمط الاشباع ، أهمّها ان الطعام وسيلة لتحقيق التوازن الجسمي ، بغية مواصلة الحياة (الموظّفة ، للعمل العبادي (الخلافة الارضية) ، وبقدر ما (تعي) الشخصية (وسيلية) الطعام ، يضوّل الحرص عليه تلقائياً .

ومع ان التشريع يأخذ مستويات (الكفّ) و (التصعيد) ، بقدر حجم (الوعي) العبادي لدنى الفرد ، إلّا أنه بعامة ينهى عن (الشره) في الطعام ، رابطاً بين الصحة النفسية والجسمية في حظره المذكور للشره .

ويمكننا ملاحظة التوصيات التشريعية في هذا الصدد متمثلةً في :

أ - رفع اليد عن الطعام مع ميل النفس إليه .

يقول الامام الرضا (ع) :

[ارفع يديك عنه وعندك ميل . فانه اصلح لمعدتك وبدنك . واذكى

لعقلك ، واخف على جسمك] .

ويهمنا من النص تلميحهُ الى (الصحة العقلية) بصفتها موضوعاً لدراستنا النفسية . وفي تصوّرنا أنّ هدف النص التوصية منصّب على البعد النفسي للظاهرة . فرفع اليد عن الطعام - والنفس تشتهيهِ - ليعُدّ تدريباً للدافع الموضوعي بدلاً من الانسياق وراء الإشباع الزائد عن الحاجة . فالحاجة لوحدها هي التي تكسب مشروعية الاشباع . اما الزائد عنها فيمثل (الهوى) و (الشهوة) و (البهيمية) ونحوها من المصطلحات التي يطلقها التشريع على إفرافات الدافع الذاتي .

هذا الى أنّ النص صريحٌ في توصيته المتصلة بالجانب العقلي للظاهرة أيضاً - كما رأينا .

ب - تقليل الوجبات اليومية :

التوصية الثانية التي يقدمها التشريع في تضييل الشره حيال الطعام ، تتمثل في تقليل الوجبات ذاتها . ويقول الامام الرضا (ع) في هذا الصدد :

[وزمانك الذي يجب ان يكون اكلك فيه كل يوم ، عندما يمضي من النهار ثمان ساعات ، اكلة واحدة . او ثلاث أكلات في يومين ، تتغذى باكراً في اول يوم ، ثم تتعشى . فاذا كان اليوم الثاني ، فعند مضي ثمان ساعات من النهار اكلت اكلة واحدة ولم تحتج الى العشاء] .

واذن : تقليل الأكل إلى النصف مما اعتاد الانسان عليه ، يمثل غمطاً ثانياً من الانماط التي يرسمها التشريع بغية التخفيف من شره الاكل . والأكل ثمان ساعات ، يعني تناوله وجبتين وليس ثلاثاً . كما ان تنظيمه مرتين بنحو عام ، مما وردت التوصية به . قال الصادق (ع) :

[تغدّ وتعش ولا تأكل بينها شيئاً فان فيه فساد البدن ، اما سمعت الله تبارك وتعالى : ﴿ لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا ﴾ .

اما تقليله إلى ثلاث وجبات كل يومين ، فان ذلك يعني توفير المزيد من الصحة النفسية والجسدية والعقلية دون ادنى شك .

ج - الاقتصار على طعام واحد :

قدّم الى النبي (ص) جنسين من الغذاء ، فعقب (ص) :

[شرابان يكتفى باحدهما عن صاحبه . لا اشربه ولا احرمه] .

النص صريح في معطاه النفسي وفي افرازه لموضوعية الدافع ، ومع أنه تعاملٌ يتساوق مع حجم (الوعي) لدى الشخصية ، الا أنه - دون ادنى شك - تأشيرة الى الآخرين ، عبر التدريب الموضوعي للدافع ، من خلال تقليص الشره اياً كان حجمه .

د - الأكل عندالجوع فحسب : والتوصية بتناول الطعام عند الحاجة

فحسب ، نمط رابع لتضئيل الشره حبال الطعام .

يقول النبي (ص) :

[كل وانت تشتهي وامسك وانت تشتهي] .

ولا تعقيب لنا على النص ، فانه محكوم بطابع رفع اليد عن الطعام مع ميل النفس إليه من حيث الصحة النفسية والعقلية والجسدية . ففي الحالتين (التناول عند الحاجة) (ورفع اليد مع الميل) تدريبٌ على وأد الشره ، وكسبٌ للذكاء ، فضلاً عن المعطى الجسدي بعامة .

هـ - الكفاف بعامة :

يقول (ع) :

[من اقتصر على بلغة الكفاف ، فقد انتظم الراحة] .

ولا تعقيب لنا أيضاً على النص ، فيما اشار الى المعطى النفسي للكفاف وهو اكتساب الراحة ، فضلاً عن انه تدريبٌ على وأد الشره .

و - الصوم :

ممارسة الصوم أيضاً ، نمط من التدريب على وأد الشره فيما لا حاجة إلى التعقيب عليه .

وبعامة ، فان التشريع اذ يوصي بعدم التناول زائداً عن الحاجة - ليس لوقوفه حاجزاً عن الصحة الجسدية والعقلية فحسب ، بلى لما اكدناه من وقوفه حاجزاً عن (النقاء) الموضوعي الذي تنشده السماء . لنقرأ هذا النص مثلاً :

[ما من شيء ابغض الى الله من بطنٍ مملوء] .

ولنقرأ ايضاً :

[ان البطن اذا شبع ، طغى] .

إن التلميح إلى أنّ السماء تبغض الشبع ، وإلى ان الشبع يقتاد إلى طغيان النفس ، إفصاحٌ بين عن الالتواء النفسي الذي يفرزه الشبع ، وما

يمكن ان يساهم في التياث النفس وابتعادها عن النقاء .

على ان الأمر لا يقف عند تناول الزائد عن الحاجة ، بل نجد التشريع يقدم توصيات بفضيلة الجوع ، وبعطائه النفسي في ميدان النقاء الروحي .
لنقرأ مثلاً :

[اقرب ما يكون العبد من الله ، اذا خف بطنه] .

[ما كان شيء احب الى رسول الله من ان يظل جائعاً خائفاً . . .] .



ان التوصيات المتقدمة ، لا تعني صياغة (قاعدية) في اشباع الدافع المذكور ، بقدر ما تعني من جانب توفير الصحة الجسدية والعقلية والنفسية ، وبقدر ما تعني - من جانب آخر اخضاع الممارسة تبعاً لحجم (الوعي) العبادي لدى الشخصية . ويظل المعيار - من ثم - (وسيلته) الطعام ، لا (غائته) في هذا الحقل . وهذا ما أوضحه الصادق (ع) ، حينما قال :

[ليس بدّ لابن آدم من اكلة يقيم بها صلبه ، فيجعل ثلث بطنه للطعام ، وثلث بطنه للشراب ، وثلث بطنه للنفس] .

واذن ثمة (ضرورة) لا بدّ منها في التناول الذي يسد الحاجة الجسدية . ويظل السياق - من ثم - يحدد نمط الاشباع للدافع ، حتى ليتحوّل الأمر في سياقات خاصة إلى أن يقدم التشريع توصيات تندب إلى الأكل في مستواه (المترف) عندما يقترن التناول بتصور عبادي من نحو الإقرار بالنعمة مثلاً . ولذلك جاء عن الصادق (ع) :

[ليس في الطعام سرف] .

وورد عنه ايضاً ، تعقياً على الآية : ﴿ تُسْتَلْنُ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ ﴾ :

[ان الله اكرم من ان يسأل المؤمن عن اكله وشربه] .

ومع ان الظاهرة لها صلتها بالضيافة ، الا انها بعامة محكومة بالسياق .

وكان الصادق (ع) يصنع لضيوفه الواناً من الطعام . كما انه اجاب ذات يومٍ وقد قيل له : لودبرت الامور :

[فتدبر بامر الله اذا وسَّع علينا ، واذا قترقترنا] .

اولئك جميعاً ، تفصح عن ان (السياق) بعامه ، هو الذي يحدّد الظاهرة ، ويمنحها مشروعية الاشباع وعدمه في المستويات التي وقفنا عندها ، وهي مستويات اذا كان (السياق) من خلالها يرسم (عدم الحظر) للتناول زائداً عن الحاجة ، فانها لتمييز عن مستويات تتجاوز عدم الممانعة الى التوصية بالتناول في حالة انسحابه على الصحة العامة .

من هنا نجد مثلاً توصيات ملحةً على عدم ترك العشاء بسبب ما يستتليه من الضرر ، إقرأ النصوص التالية في هذا الصدد :

[ترك العشاء خراب البدن] .

[العشاء قوة الشيخ والشاب] .

[طعام الليل انفع من طعام النهار] .

بل لا مناص من (الامتلاء) أيضاً - وليس مجرد الاكل - اذا كان (شيخاً) . يقول (ع) : :

[ينبغي للرجل - إذا اسن - الا يبيت الا وجوفه من الطعام ممتلىء] .

* * *

هذا الى ان التوصية لا تقف عند المستويات المذكورة ، بل تتجاوزها الى موارد يمكننا ملاحظتها في ضوء (السياق) ، ويمكننا فرزها في :

أ - اطعام الطعام بعامه [اعمل طعاماً وتذوق منه وادعُ عليه اصحابك] .

ب - الاطعام حتى للموسر : [الموسر قد يشتهي الطعام] .

ح - الاجابة الى الاطعام : [من حق المسلم على المسلم ان يجيبه اذا دعاه] .

ء - الاجابة إليه حتى مع الصوم :

هـ - ترك الحشمة في تناول : [يعرف حب الرجل اخاه بكثرة اكله عنده] .

و - البدء أولاً ورفع اليد آخرأ : [كان رسول الله (ص) اذا اكل مع القوم طعاماً كان اول من يضع يده وآخر من يرفعها لياكل القوم] .

ان السياقات المتقدمة ونحوها مما لم نذكره ، توضح بجلاء كيف ان الإقبال على الطعام يتخذ ابعاداً نفسية يغم من خلالها الشره ، ويتألق الاتجاه الى الاكل ، فالبدء بالطعام ، وذهاب الحشمة في تناول ، واجابة الدعوة وسواها لو عزلناها عن السياق لاستخلصنا منها (الشره) في اشباع الدافع ، بيد ان (التوظيف العبادي) لها ؛ يصاعد بها إلى ذرى التعامل الروحي مع الظاهرة .

فالنبي (ص) عندما كان اول من يضع يده على الطعام وآخر من يرفعها عنه ، إنما يستهدف عدم (احراج) الآخرين . واجابة الدعوة تمثل (تعميقاً) لأواصر الحب ، وزرع السرور في شخصية الداعي كما ان تجميع (الاصحاب) ولهم عند الوليمة يحمل السمة ذاتها ، وهكذا . . .

إذن : يظل التعامل مع الطعام وغط اشباعه محكوماً بالسياق الذي يحكمه (الدافع الموضوعي) ، مع ملاحظة ان (سدّ الحاجة) يبقى هو المعيار في الاشباع ، بينما يظل تجاوزه محكوماً - مثلما قلنا - بالسياق .

* * *

الطعام والصحة النفسية :

اذا كان التشريع يُحظر (الشره) في اشباع الدافع ، فلأنه يحرص على إكساب الشخصية (صحة نفسية) بالنحو الذي المحنا إليه ، فضلاً عن الصحة الجسدية التي لا تشكل موضوعاً لدراستنا .

اذن : الصحة النفسية تظل مرتبطةً بنمط تناول وطريقته . اما طريقته في وأد الشره والاقصرار على الضروري ، وما اسماءه (ع) بالكفاف ، فيما

أشار إلى انتظام الراحة النفسية من خلال الكفاف بصفته تدريجياً على الدافع الموضوعي ، وبتراً للزوائد الذاتية ، وتصعيداً بالنفس الى ذرى النقاء في الاستجابة . وبكلمةٍ أخرى ، تحقيقاً للصحة النفسية بمعنيها ، الارضي والعبادي .

وفي ضوء الحرص على الصحة النفسية المذكورة ، يتقدم التشريع بجملته من التوصيات المتصلة بالتغذية ومساهمتها في تحسين الصحة النفسية والعقلية وتوفيرها . وهو امر يتصل بطبيعة التغذية وأساسها الكيميائي في التحسين والتوفير المذكورين .

ولا نعيد الى الاذهان إلى ان الاكتشاف الارضي لوظائف المخ واقطابه الكهربائية ، ومراكز التنظيم الدافعي والانفعالي منه بما فيها مراكز الاحساس بالجوع والعطش ، ثم ما صاحب ذلك من دراسة نحو (كيمياء) المخ ، وما استتبعها من تركيب العقاقير . . . كل اولئك حينما نربطه بالتوصيات المتصلة بالتغذية ومساهمتها في تحسين الصحة العقلية والنفسية ، يدلنا - كما هو واضح - على اهمية التوصية التشريعية في هذا الصدد .

ان مستويات التوصية تتمثل في التلميح إلى البعد العقلي والنفسي والعصبي من الشخصية .

ففي البعد العقلي منها ، نجد التوصيات مبشيرة إلى تناول كل من :

١ - الخلل : بصفته [يشد العقل] .

٢ - السفرجل : بصفته [يزيد في العقل] : فانه [ذكاء للفؤاد] .

٣ - السلق : بصفته [يشد العقل] .

٤ - السداب : بصفته [يزيد في العقل] .

٥ - الرمان : بصفته [يزيد في الذهن] .

٦ - القرع : [يزيد في الدماغ والعقل] .

٧ - الباقلاء : بصفته [يزيد في الدماغ] .

٨ - العسل : بصفته [اكل العسل حكمة] . كما أنه وسواه : [يزدن في الحفظ] الخ .

وواضح ، ان هذه التوصيات تشير إلى تقوية المهارات العقلية بعامه ، مثلما تشير الى تقوية « الذكاء » ، وتقوية « الذاكرة » ، وبالمقابل ، نجد توصيات تحذّر من بعض انواع التناول بصفتها (تقلّل) من المهارات العقلية ، وتسبّب اعراضاً من نحو (النسيان) مثلاً ، فقد اشارت التوصية التالية الى ان :

[تسعة اشياء تورث النسيان ، اكل التفاح الحامض ، واكل الكزبرة والجبين .. الخ] .

اما اذا اتجهنا الى البعد النفسي ، فحينئذ نجد توصيات مماثلة في هذا الصدد : من نحو التوصية بـ :

١ - العنب : [كل العنب فانه يذهب بالغم] .

٢ - الزيت : [عليكم بالزيت فانه . . . يذهب بالغم] .

٣ - العدس : [اكل العدس ، يرق القلب] ، وبالمقابل ، فان ترك بعض الاكلات لمدة طويلة مثل (اللحم) ، يساهم في تضئيل (السوية) النفسية ، يقول النص :

[من ترك اللحم اربعين يوماً ساء خُلُقُهُ] .

واذن : ثمة أسس كيميائية لها مساهماتها في تحسين الصحة النفسية ، وتضئيل اعراض العصاب من نحو سوء الخلق ، والقسوة ، والكآبة .

والأمر ذاته عندما نتجه الى البعد العصبي ، ومسح (الاعياء) الذي يسحب آثاره على الاعياء النفسي ، من نحو التوصية بـ :

١ - الزيت : [عليكم بالزيت ، فانه . . . يشد العصب] .

٢ - الزبيب : [عليكم بالزبيب . . . يشد العصب ويذهب بالاعياء] .

٣ - البصل : [البصل يذهب بالنصب ، ويشد العصب] والخ . .

ان التوصيات المذكورة بكل مستوياتها المتصلة بالصحة العصبية والنفسية والعقلية ، تظل إفصاحاً عن تنظيم دافعية الطعام ، وطريقة التعامل معه ، فيما لحظنا التشريع يحدّد توصياته من خلال (الدافعية) المذكورة ، وفقاً للصياغة التي يحرص على تجسيدها غمطاً (سوباً) للشخصية . فهو- اي التشريع - لا يرى الى دافعية الطعام إلاّ (وسيلة) عبادية لا مناص من اشباعها بغية استمرارية الكائن ، وتبعاً لذلك فان ممارسة (الزائد عن الاشباع) تنتفي مسوغاتها ما دامت (الدافعية) ، وسيلة لا (غاية) بذاتها ، وإلاّ تحوّل الى (شره) يمسح (أنسنه) الكائن الأدمي . وتبعاً لهذه الوسيلة و (أنسنتها) يتم التعامل مع الظاهرة المذكورة ، . . . إنها تنظم وفق (الحاجة الى الاشباع) فيما تتكفل بسمح التوتر العضلي للمعدة . حفاظاً على الصحة الجسدية ، وفيما تتكفل بتحسين البعد النفسي والعقلي من الشخصية حفاظاً على الصحة النفسية التي تشكل أساساً رئيساً في النهوض - على الوجه الأكمل - بالمهمة العبادية .

الجنس :

يعدّ « الجنس » واحداً من الدوافع « الحيوية » في تركيبة الكائن الأدمي . ويتميز هذا الدافع بإلحاحه في السلوك الى الدرجة التي تلفت الانتباه، على الرغم من كونه لا يجسّد حاجة أولوية في قائمة الدوافع فالنوم أو الطعام مثلاً يجسدان حاجة حيوية أيضاً ، لكنها أولية ، لا بد من اشباعها بأية حال بنحو لا يمكن تأجيل ذلك وإلاّ تعرّض الكائن الأدمي إلى التلف عقلياً وجسماً ، من حيث ان الحاجة الجنسية من الممكن ممارسة (التأجيل)-حيالها ، دون ان يترتب على ذلك انهيار عقلي أو موت كما هو شأن دافعي النوم والطعام .

ولكن ، مع ذلك كله ، يظل الدافع الجنسي اشدّ إلحاحاً من سائر الدوافع البيولوجية - في شتى انعكاساته على السلوك .

ولعله لهذا السبب ، دفع إلحاحُ هذه الحاجة بعض الباحثين إلى عدها أحد شطري السلوك الانساني في اصوله المحركة لمختلف أشكاله ، حتى أنّ الباحث المذكور اخضع الحركة التأريخية كلها للحاجة هذا الدافع من حيث نشأة العقل الانساني ومراحل تطوره بدءاً من مراحل ما قبل التاريخ وانتهاءً بعصور التقدم الحضاري في المستوى النوعي للانسان ، كما اخضعه للتفسير نفسه ، في مستوى السلوك الفردي الخاص فيما جعل مختلف مراحل النمو للطفولة والرشد خاضعة للبعد الجنسي المذكور : وان كانت دلالاته قد تتجاوز الدلالة الجنسية في نطاقها الذي نتحدث عنه .

طبيعي ، ان تصوّر إلحاحية الدافع المذكور بمستوياته التي اشار اليها الباحث الأرضي ، يظل خطأً علمياً لا حاجة لإعادة الكلام فيه ما دمنا في القسم الاول من هذه الدراسة قد المحنا الى ذلك ، وما دام كتاب الأرض انفسهم شككوا في قيمة التفسير المذكور ، بيد أنّ هذا لا يعني التقليل من أهمية الدافع . . بقدر ما يعني خطأ التفسير لجذوره وانعكاساتها على النحو الأسطوري الذي قدّمه الباحث الأرضي ، وإلاّ فان الحاجة هذا الدافع قد اشارت النصوص الاسلامية إليه وهو ما يعنينا بطبيعة الحال ، حتى ان النصوص المذكورة شدّت على الدافع الجنسي بنحو يذهب إلى ان سلاح الشيطان هو « المرأة » والى انها هي السلاح الوحيد الذي يستثمره ابليس في غواية الكائن الأدمي بعد ان تفشل أسلحته الاخرى في الغواية المذكورة .

ان اشارة النصوص الاسلامية الى السلاح الجنسي بالنحو المتقدم وإلى انه اشدّ قوى الشيطان يعني بوضوح لا لبس فيه ، إن « الجنس » يعدّ اشدّ الدوافع البشرية إلحاحاً في سلوك الانسان .

ولعل اقتران الدافع المذكور بحاجاتٍ بشرية اخرى مثل (الحاجة الجمالية) و (الحاجة الى الحب) وتشابك هذه الدوافع الثلاثة في مظهر واحد هو (الجنس) ، . . لعلّ لهذا التشابك جانباً من تفسير إلحاحيته التي اشرنا إليها .

والمهم بعد ذلك أن نتجه إلى ملاحظة كيفية الاشباع للحاجة

المذكورة ، وطريقة تنظيمه .

التصورات الأرضية لا تملك تصوراً متماسكاً لاشباع هذا الدافع . وبالرغم من ان علماء النفس والطب العقلي والاجتماع أفاضوا في طرح طرائق التنظيم الدافعي للجنس ، إلا أنهم لم يتفقوا على طرح جذري يمتجز الكائن الآدمي من الوقوع في مزالق السلوك المترتبة على اشباعه حتى ان كلاً منهم يقدم حلاً مضاداً للآخر بنحو يزيد المشكلة تعقيداً بدلاً من حسم الكلمة فيها . وسنرى - عند عرضنا عابراً لبعض التصورات الأرضية حيال مختلف الظواهر الجنسية بعد قليل - تضاد هذه التصورات من جانب إقرارهم بعدم الاطمئنان الكامل بإمكانية نجاح الحلول المقترحة من جانب آخر .

والسرّ في ذلك عائدٌ - كما نعرف جميعاً - إلى عزلة الأرضيين عن (السماء) وطرائق التنظيم التي قدمتها لاشباع الدافع المذكور .

اذن ، لتتجه إلى التصور الاسلامي للظاهرة الجنسية في مختلف أبعادها ، وفي مقدمة ذلك :

الأسباب المهمة الموضوعية للجنس :

بالرغم من ان كلاً من التصور الأرضي والاسلامي يتفقان في الذهاب الى ان ثمة وظيفة موضوعية للجنس هي : استمرارية التناسل البشري ، إلا ان الفارق بينهما هو : إخضاع (الجنس) - في التصور الاسلامي - لهدف عبادي صرف شأنه شأن اية ممارسة من السلوك الهادف ، بمعنى عده مجرد وسيلة للهدف المذكور بما يستتبعه من طرائق خاصة في تنظيم الاشباع . أما التصور الأرضي فان نظرتة للدافع المذكور تتأرجح بين (الموضوعية) او (الذاتية) تبعاً لنمط الثقافة التي تطبع هذا المجتمع أو ذاك . فعلماء الاقوام - على سبيل المثال - اظهروا ان بعض المجتمعات يحرصون بممارسة الزواج في تحقيق (الانجاب) فحسب بحيث اذا لم تقم الزوجة بوظيفتها المحددة يتم الطلاق بل حتى اذا ماتت ولم تنجب مثلاً فإن اختها تعوض عنها في هذا الصدد ، مما يعني ان استمرارية التناسل البشري هو الكامن وراء

ممارسة احد مظاهر الدافع المذكور (الزواج) وهو هدف موضوعي صرف كما نلاحظ . غير ان غالبية المجتمعات الأرضية عبّر ممارستها لانماط مختلفة من الاشباع الذي لم يُعق عملية التناسل ، مع اقرار الطبّ النفسي بشذوذ بعضها بل باعاقته التناسل أيضاً ، يدلنا بأن « موضوعية » الجنس لا تطبع مجتمعات الأرض بعامه ، بل تلعب (الذاتية) دوراً كبيراً في عمليات الاشباع على النحو الذي سنتعرّفه في تضاعيف دراستنا .

المهم ، ان التصور الاسلامي لموضوعية الجنس - يتضح بجلاء حينما يعرض الامام الصادق (ع) لهذا الجانب بقوله :

[الشبق : يقتضي الجماع الذي فيه دوام النسل وبقاؤه . . . ولو كان (اي : الشخص) انما يتحرك للجماع بالرغبة في الولد ، كان غير بعيد ان يفتّر عنه حتى يقلّ النسل او ينقطع . فانّ من الناس من لا يرغب في الولد ولا يحفل به]^(١) .

ان هذا التقرير الاسلامي للجنس ينطوي على جملة من الحقائق النفسية المتصلة بالدافع المذكور ، منها تفسيره لإلحاحية الجنس بالنحو الذي لا يضارعه إلحاح بيولوجي آخر ، إذ لو لم يتسم بهذا الطابع الملح لما اتيح للحقيقة الاخرى التي ألمح التقرير إليها أن تأخذ سمة الثبات والاستمرارية ، ونقصد بها ، التناسل البشري ، فلو كان الدافع الجنسي متسماً بالضعف أو عدم الإلحاح ، حينئذ فان مجرد « الإنجاب » سوف لن يُعنى به إلا النادر من الأدميين ممن يتعاملون مع حقائق الحياة تعامللاً لا مجال للذاتية فيه ، وتظل النتيجة (فتوراً) عن الممارسة بما يتطلبه الزواج من مسؤوليات متنوعة ، بنحو يقل من خلاله التناسل أو ينقطع ، على حدّ التعبير الذي لحظناه عند الصادق (ع) .

اذن ، في التصور الاسلامي للجنس وضخامة إلحاحه ، تفسيرٌ لهدف عبادي هو : استمرارية التناسل البشري في غمرة الوظيفة التي اوكلت إلى

(١) البحار .

الآدميين (الخلافة في الأرض) .

طبيعي أنّ الحاح الجنس سيكتسب دلالة (ذاتية) من جانبٍ آخر ، ونقصد بها ، الاشباع الذي لا مناص من تحقيقه للذات الباحثة عنه . فـ (الذات) من الممكن ان تكتسب سمة (شاذة) او (سوية) في بحثها عن الاشباع ، والبُعد (السويّ) هو الذي سيأخذ طرائق متنوعة من الإشباع حسب التصور الاسلامي له ، وهو تصور سيضع حدوداً فاصلةً بينه وبين التصور الأرضي في الطرائق التي ستضع بدورها حدوداً فاصلة بين ما هو (سويّ) وبين ما هو (شاذّ) ، مما يستدعي وقوفاً مفصلاً على الطرائق المذكورة بغية فرز (السوي) منها عن (الشاذ) ما دام هدف الباحث النفسي - في احد اشكاله - هو : تحقيق الصحة النفسية للشخص .

ويمكننا شطر هذه الطرائق إلى نمطين من التعامل ، احدهما مطلق التعامل بين الجنسين ، والآخر ، التعامل الخاص متمثلاً في (الزواج) .

أما التعامل الاوّل ، فيتمثل في مختلف أشكال العلاقة القائمة بين الجنسين مثل ، الكلام والمزاح والسلام والمصافحة واللقاء والصدّاقة وسواها مما نعرض له الآن .

ان امثلة هذه الممارسات العادية بين الجنسين يبدو وكأنها سلوك لا غبار عليه في التصورات الأرضية ، ولم يكد باحثٌ أو مجتمّعٌ ما يخلع عليها سمة (الشذوذ) أو (المرض) في حين ان التصور الاسلامي يعدّ امثلة السلوك المتقدم ظواهر مَرَضِيَّة فيها يحظر ممارستها بنحو تتفاوت درجات خطره بين التحريم والكرهه تبعاً لحجم المفارقة المَرَضِيَّة التي ينطوي عليها هذا التعامل او ذلك .

ونتساءل : ما هو السّر الكامن وراء إقرار التصورات الأرضية لهذا التعامل بين الجنسين مع أنّ هذه التصورات حريصة على فرز السلوك المَرَضِيّ من السلوك الصحيّ ؟

في تصورنا ان هناك اكثر من سبب واحد وراء ذلك ، منه أنّ بعض

التصورات الأرضية تحاول ان تجعل من (العرف) او « الثقافة » التي تطبع هذا المجتمع او ذاك معياراً للترقية بين السلوك الشاذ والسلوك السوي ، فإذا اقرت المجتمعات تعاملاً بين الجنسين في نطاق نفس السلوك العادي بين افراد الجنس الواحد مثل ، الكلام والمصافحة والنظر والصدقة ونحوها ، حينئذ فلا فارق في ممارسة هذا السلوك بين افراد الجنس الواحد او الجنسين ما دام كلاهما ينتسبان لنفس خصائص السلوك البشري . وحتى مع افتراض ان (المجتمعات) اقامت فاصلاً بين السلوكين ، من خلال (الاعراف) ، فإن الباحث النفسي أو الاجتماعي يحاول الصدور عن وجهة نظر تعدد صائبة في تصويره ألا وهي : انعدام الفارق بين الجنسين في أمثلة هذا السلوك للسبب المتقدم الذاهب إلى ان الجنسين يخضعان لعنصر بشري واحد من حيث عمليات التفاعل الاجتماعي وضرورتها في هذا الصدد .

وهناك سبب ثالث - وان لم يطبع كل الباحثين النفسيين والاجتماعيين - لكنه يقتاد الكثير منهم الى الصدور عن (نزعة ذاتية) في تقريرهم العلمي ، فبالرغم من ان الباحثين بشكل عام يصدرون عن وجهة نظر موضوعية إلا أن منهم من لا يتميز عن الرجل العادي في خضوعه للذات واشباعاتها . فالإلحاح الجنسي قد يطبعهم بنفس السمة التي تطبع الرجل العادي مما يقتادهم الى اقرار امثلة السلوك المتقدم بين الجنسين .

لكننا سنفترض ان علماء الأرض بعامة لا يمكن لاحدهم ان ينحرف عن حياده العلمي ، حينئذ فإن السبيين الأولين ونعني بهما ، إقرارهم بالعرف « الاجتماعي » أو تدخلهم في تغيير (العرف) حسب وجهة النظر الخاصة التي يصدرون عنها وفقاً لقناعة كاملة . . . نفس هذين السبيين يكفيان - في الواقع - للرد على تصوراتهم .

اما « العرف الاجتماعي » وجعله معياراً للفرز بين (السواء والصحة) النفسيتين ، فأمر لا يمكن التسليم به علمياً . فاذا افترضنا ان مجتمعا ما ، أقر ممارسة الإدمان في تناول الكحول ، حينئذ لا يمكن لأي باحث نفسي أو اجتماعي ان ينفي سمة (الشذوذ) عن المجتمع المذكور ، لسبب واضح هو

ان كلّ الاتجاهات النفسية والاجتماعية مقتنعة تماماً بالخلفية المرّضية للمدمن وإلى انه (منحرف) في سلوكه المذكور ، وإلى أنّه يعدّ واحداً من ابرز مظاهر (الشخصية السيكوباتية) .

اذن لا قيمة البتة لأي « اعراف اجتماعية » في جعلها معياراً للفرز بين سواء السلوك وشذوذه .

يبقى حينئذٍ فرض واحدٌ يدفع الباحث الأرضي الى اقراره بعدم شذوذ السلوك العادي بين الجنسين (الكلام ، المصافحة ، الصداقة . . . الخ) وهو : انعدام الفارق بين الجنسين في صدورهما عن سلوك إجتماعي تفرضه عمليات التفاعل والتكيف الاجتماعيين . . . هنا ، يكمن الفارق بين هذا التصور الأرضي وبين التصور الاسلامي من حيث مراعاة التصور الاخير للفارقة بين الجنسين وانسحابه على ايسر مظاهر السلوك .

انا نضطر هنا ان يظل الكلام في مناقشة الاتجاه الأرضي نظراً لخطورة النتائج المترتبة على الشخصية (من حيث السواء والشذوذ) اللذين يطبعان سلوكهما في هذا الصدد . ولنتقدم إلى أبسط مظاهر السلوك وهو « المحادثة » بين الجنسين للملاحظة ما إذا امكن افراغها من افرازات (الذات المريضة) أم لا .
المحادثة :

ثمة اتفاق بين علماء النفس والاجتماع والطب العقلي بأنّ (الغيرية) في علاقات الفرد بالآخرين تعدّ واحداً من معايير (السواء) ، وإلى أنّ (الذاتية) أو (الأنانية) تعدّ مظهراً (مرّضياً) ، بمعنى ان علاقتنا مع الآخرين تأخذ سمتها السوية بقدر ما تتعامل (موضوعياً) مع الظاهرة لا بقدر ما تجر نفعاً إلينا ، ويترتب على ذلك أنّ (التأجيل) في إشباع (ذواتنا) يعدّ بدوره معياراً للسلوك السوي ، وكما ان الاشباع الطليق مؤثراً إلى شذوذ السلوك .

ان الجنس بصفته دافعاً أو حاجة يعني ان كلاً من (الرجل والمرأة) يتحركان حيال الآخر من خلال (الحاجة) المذكورة . وهذا ما يفترق تماماً عن

العلاقة بين افراد الجنس الواحد حيث ينطفيء (المثير الجنسي) فيما بينهم بحيث يتم التعامل موضوعياً دون ان يكون « للحاجة الجنسية » دخل في ذلك .

إن كلاً من (الجنسين) « وحدة جشطاليتية » حيال استجابة الآخر بحيث لا يفصل (صوت المرأة) مثلاً عن (شكلها) أو (حركتها) الخ ، مما يعني ان (المحادثة) بينهما - بما تستتبعه من (صوت) أو (نظر) - لا تنفصم عن « المثير الجنسي » لكل منهما بحيث يصبح تدخله عاملاً في تكييف الموقف وحرفه عما يستلزمه من (موضوعية) يتطلبها الموقف ، فنجد - على سبيل المثال - ان الموظف أو المدرس أو البائع قد لا تستحبه اية ضرورة على ان (يحدث) المرأة في دائرته أو قاعته أو محلّه ، أو قد يتطلب الموقف بضع كلمات لا اكثر ، لكنه (يفتعل) اكثر من حديث و (يطيل) الكلام : تحت تأثير (المنبه الجنسي) في حين ينطفيء لديه مثل هذا المنبه عندما يواجه (رجلاً) أو (امرأة قبيحة) على سبيل المثال ، كل ذلك يتم من خلال (غياب) عام لدلالة الانسان من امثلة هذا التعامل الذي يستجر نفعاً للذات ، متجسداً في اكثر من مفارقة واحدة في ميدان السلوك ، منها : ما ينسحب على (الآخرين) ، ومنها ما ينسحب على (المتحدث) . فالآخرون - وهم يجدون اهمالاً من الموظف أو المدرس أو البائع قبال (الاهتمام) الذي يخلعه على (المرأة) - سيترك لديهم (استجابة) مؤلمة تقيم من خلاله دلالة « الانسانية » التي يتوقعونها من تعامل الموظف والمدرّس والبائع ، مما ينسحب على استجابتهم حيال (القيم) التي تشكّل المعنى الوحيد لدلالة الانسان . وأمّا ما ينسحب على الشخصية ذاتها ، فيكفي انها تسّل الشخصية من دائرة (انسانيتهما) الى مجرد مخلوق يحوم على ذاته واشباعها طليقة من اية قيمة بشرية ، فضلاً عما يستتبعه الانضباع للحاجة الجنسية من تمزق وتوتر نتحدث عنهما في موقع لاحق .

إن التصوّر الاسلامي لهذه الظاهرة ، يتّجه إلى معالجتها وفقاً لمحددات (السوية) التي يحرص على توفرها لدى الكائن الآدمي ، فيما يحظر كل انماط (المحادثة) بين الجنسين مما لا ضرورة « موضوعية » له . فنجد ان النبي (ص) يحذّر من نتائج (المحادثة) وانعكاساتها في ميدان الصحة النفسية

مشيراً إلى أن المحادثة (تميّت القلب) ، بمعنى انها تمسح من اعماق الشخص دلالاته الانسانية وتحيله الى كائن بلا مضمون . كما ان اشارة النصوص الاسلامية الى ان المرأة (عي و عورة) ، تفصح عن (وحدة) المنبه الجنسي الذي تجيء (المحادثة) واحدة من افرازات المنبه المذكور ، وإلي أن مجرد الاستماع الى الصوت كافٍ في تفجير الاشارة الجنسية ، حتى ان القرآن الكريم أشار بوضوح الى طابع (المرض النفسي) الذي يسم المستمع الى صوت المرأة عبر هذه الآية التي تطالب بعدم تحسين الصوت حتى لا يستجيب الشخص اليها استجابة (مَرَضِيَّة) :

﴿ فلا يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض ﴾ .

هذا إلى ان ثمة نصاً اسلامياً لا يشجّع الشخصية حتى على مجرد (التحية) أو (السلام) حتى لا يتدخل الصوت - بصفته منبهاً جنسياً - في استجابة الشخص حيال ردّ المرأة عليه .

كل ذلك يدلنا على ان التوصيات الاسلامية (عبر حرصها على صياغة الشخصية سالمة من كل الأعراض المَرَضِيَّة) لا تسمح بأي تعامل (ذاتي) بين الجنسين حتى لو كان مجرد (محادثة) بينهما ما دامت المحادثة تسلخ الشخص من دائرته الانسانية من هذا النمط من التعامل .

من هنا طالبت التوصيات الاسلامية : حرصاً على التمييز بين ما هو (موضوعي) وبين ما هو (ذاتي) : المرأة بالأ تكلّم مع الرجل أكثر من خمس كلمات لا بدّ منها ، فيما نستكشف من هذه التوصية جملة من الحقائق النفسية ، منها : ان كلاً من (الجنسين) يشكل منبهاً للآخر فلا يختص الخطر بالرجل دون المرأة ، ومنها : ان (الضرورة) أو « الموضوعية » في التعامل بين الجنسين لا محذور فيهما بقدر ما ينحصر ذلك في التعامل الذاتي ، وإلا فلا مانع من التحدث بين الجنسين إذا كان الأمر متصلاً بما هو ضروري لا بد منه . (سنتحدث عن اشكال التعامل الموضوعي بين الجنسين في حقول لاحقة) .

* * *

بعامّة ، يحسن بنا ان نتابع سائر انماط التعامل المحظور - اسلامياً - بين

الجنسين فيما اغفلته بحوث الأرض ، ومنها :
النظر :

لعل التصورات الأرضية متجاهلة تماماً ظاهرة (النظر) المتبادل بين الجنسين ، بخاصة ان « الاختلاط » بينهما قد تجاوزته المجتمعات الحديثة الى الدرجة التي لا يبدو أي استعداد لديها في مناقشة الظاهرة . بيد أن (تجاهل) الظاهرة لا يمثل في واقعه إلا عملية هروب من مواجهة الواقع . وإذا كان الطب النفسي يعدّ (الهروب من الواقع) احدى سمات الشخصية المريضة ، فان السمة المذكورة ستسحب على « الباحث » النفسي أيضاً في تجاهله لأثر (الرؤية) المتبادلة بين الجنسين : وانعكاسها على السلوك .

إن إقرارنا أنّ كلاً من (الجنسين) يُمثّل (وحدة بنائية) من حيث عدم انفصام أجزائها ومن حيث عدّهما (مثيراً جنسياً) لكل من الرجل والمرأة ، حينئذٍ فإنّ (الرؤية) - بصفتها ابرز مظاهر الوحدة البنائية - لتعدّ (منبهاً جنسياً) يستتلي استجابة انفعالية اشدّ حدّة من سائر الاستجابات التي تفرزها منبهات الصوت مثلاً ، والمهم أنّ للاستجابة الجمالية المتصلة بـ « الشكل » اثر لا ينفيه أيّ باحث بقدر ما ينفى انعكاسها على الصحة النفسية بعامة ، وبقدر ما يحصر ذلك عند (الشواذّ) الذين يعانون (انحرافات جنسية) ، أو لدى غير الناضجين انفعالياً ، اما الأسوياء فلا ينعكس ذلك عليهم .

والحق ان الانحراف وعدم النضج الانفعالي يحتل موقعاً اكبر حجماً من الاستجابة الشاذة بالقياس الى استجابة الأسوياء ، لأنّ الأسوياء تمرّ خبرتهم الانفعالية بسلام دون أن تترك أثرها السلبي في بناء الشخصية . فما دام المنبه الجنسي (عاماً) لدى الآدميين ، وما دام المنبه الأقوى شدة يستتبع بالضرورة استجابة انفعالية اشدّ ، حينئذٍ فان الآدميين جميعاً : أسوياءهم ومرضاهم مرشحون للاستجابة التي لمحت النصوص الاسلامية الى انها اقوى اسلحة (الشيطان) ، ولمحت التصورات الأرضية الى انها احدى شطري التحرك البشري . . .

إن دافعاً يحمل مثل هذه السمة من (الالاحاح) لا يمكننا ان نتجاهل انعكاساته التي يضوّل حجمها بطبيعة الحال عند الأسوياء بالقياس إلى المرضى ، ولكن دون أن يفقد فاعليته لدى النمط الأول . هذا فضلاً عن ان

(السوي) سيكون مرشحاً للسقوط في دائرة (المرض) إذا اتيج له أن يعرض تجاربه لمنبهات تستجر بطبيعتها عرضاً مريضاً . أما لماذا تستجر عرضاً مريضاً ، فلأن (الحاح) الدافع من بحثه عن الاشباع سوف لن ينضبط بقاعدة ما ، بقدر ما يحاول تصريف شحنته الانفعالية ، وحتى مع تشكل (الرؤية) وسواها (عرفاً) مقبولاً ، فان (الحاح) الدافع يتطلب اشباعاً كافياً لا تحققه (الرؤية) المجردة نظراً لارتباط (الرؤية) الجمالية بكل من دافعي الجنس والحب ، فضلاً عن ان الرؤية نفسها تتسم بكونها « عابرة » لا أنها من ممتلكات الذات التي يحققها رباط واحد هو (الاتحاد بين الجنسين - الزواج) .

إذن : الرؤية تحقق شرطاً من الاشباع ، ويبقى كل من الدوافع الأخرى المتشابكة مع (الحاسة الجمالية) شرطاً غير مشبع مما يستدعي توتراً نفسياً يقود الشخصية بالضرورة (بوعي أو بغير وعي) الى السقوط في هاوية المرض النفسي ، بصفة ان « التوتر » الناجم من عدم الإشباع يشكل أساساً ثابتاً لغالبية الأعراض المرضية كما هو بين .

وقد ألمحت التوصيات الاسلامية الى سمة (التوتر) بعامة عبر ممارسة (النظر) المتبادل بين الجنسين ، فأشارت الى ان النظر يبعث (الحسرة الطويلة) والى أنه (يزرع في القلب : الشهوة) ، والى انه (فتنة) فاشارتها الى كل من (الحسرة الطويلة) و (الشهوة) و (الفتنة) ، تأكيداً بالغ الدلالة على سمة (التوتر) النفسي لدى الناظر . وبالمقابل ، فان ممارسة (التأجيل) حيال الظاهرة المذكورة ، تدفع بالشخصية الى الاحتفاظ بتوازنها الداخلي ، بل الى تماسكٍ أشد ، اشارت التوصيات الاسلامية اليه عبر اشارتها الى ان من تركها - أي الرؤية - اعقبه أمناً وإيماناً يجد طعمه . فالأمن الذي لوحت به التوصية المذكورة يجسد (التوازن الداخلي) ، كما ان (الايمان) بصفته تجسيدا للالتزام بمبادئ التشريع ، يحقق - كما سبق عرض ذلك مفصلاً في القسم الأول من هذه الدراسة - توازناً داخلياً بعامة .

والحق ، ان التجارب اليومية ، كافية في تعزيز التوصيات المذكورة إن « نظرة » واحدة لإمرأة جميلة كافية بأن تنقل الشخصية من توازنها وموضوعيتها التي (تمزق) داخلياً يحمل صاحبها على (التخيل) ، واستحضار الموقف ،

واحتلاله مساحة كبيرة من ذهنه ، واشغاله عن ممارسة سلوكه الاعتيادي في الحياة ، وهو أمرٌ مألوفٌ للغاية في الحياة اليومية التي تحياها المجتمعات .

ولا نغفل - في نهاية المطاف - من الإشارة الى أن الحظر الاسلامي لا يخص احد الجنسين بل كليهما ، وكلنا على معرفة بموقف النبي (ص) من أم سلمة وميمونة عندما أمرهما بأن تحتجبا عن (ابن ام مكتوم) قائلًا لهما : [إن لم يركما فانتما تريانه] .

طبيعي ، ثمة مواقف تستلبي نمطاً من (الحرج) فيما يتصل بظاهرة (الرؤية) ، نتحدث عنها لاحقاً ، إلا أننا بعامه نستهدف من عرضنا للتصور الاسلامي لظاهرة « النظر » تحديد انعكاساتها على اختلال الشخصية بغض النظر عن الاستثناءات التي يتطلبها موقف موضوعي .

* * *

إنَّ كلاً من « الرؤية » و « المحادثة » يجسّدان تعبيراً عن اشباع جنسي محظورٍ في التصور الاسلامي ، نظراً لما لحظناه من استتباع أحدهما إفراغ القلب من نبضه الانساني وجعله متمحوراً حول الذات ، واستتباع الآخر (توتراً) داخلياً ناجماً من النقص في الاشباع ، مع ملاحظة أنّ كلاً من (الذاتية) و (التوتّر) يشابكان في العمليتين المذكورتين بحيث يؤلّفان بمجموعهما (وحدة) سلبية لا تنفصم إحداهما عن الأخرى بقدر ما يتضخم حجم احدهما قبال الآخر .

وحين نتابع سائر العلاقات التي اعتاد (البحث الأرضي) و « مجتمعات الأرض » على ممارستها بين الجنسين وعدّها سلوكاً طبيعياً ، نلاحظ أنّ التصور الاسلامي لها محكوم بنفس طابع (الحظر) ما دامت خاضعة لسمتي (التمرکز الذاتي) و (توتراتها) .

من ذلك مثلاً : (الاختلاء) بينهما ، اي ، تواجدهما حتى بدون محادثة أو رؤية ، حتى أنّ اخذ النصوص الاسلامية يواجها بهذا التحذير الحاد [من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست

له [بمحرّم] ، كما ورد ان النبي (ص) اخذ البيعة على الجنس الآخر ان [لا
تبتعدن مع الرجال في الخلاء] .

إنّ القارىء من الممكن أن يندهش من امثلة هذه التوصيات التي قد
يصعب على الجنسين تجاوزهما نظراً لما يفرضه المناخ الاجتماعي بعمامة من
علاقات تستلزم المقابلة الانفرادية بين الجنسين ، او تقابلها في مكان عام أو
خاص .

بيد أنّ ادنى تأمل لهذه الظاهرة يقتادنا إلى ادراك مدى (الحرص)
الاسلامي على تنقية الشخصية من كل اعراض (التوتر) و (التمرکز الذاتي)
وصياغتها (سألّة) من شائبة المرض ، أيّاً كانت درجته . هذا إلى أنّ
(الاختلاء بينهما) حتى في دائرة رسمية أو شارع أو مسجد مثلاً ، يتسبّب - كما
هو مألوف في الخبرات اليومية التي نحيهاها - في إيقاظ (المنبه الجنسي)
واستشارة كل منهما ، من خلال (غياب) الرقيب الاجتماعي ، وهو امرٌ لا
يستدعي (الدهشة) من التوصية الاسلامية التي تحرص على عدم ايقاظ ايّ
منبه جنسي يقود الجنسين الى التمرکز حول ذاتهما ومعايشة التوتر وما يستجره
من صراع في هذا الصدد .

ان حرص المشرّع الاسلامي على إطفاء كلّ المنبهات الجنسية يتجاوز
دائرة « الاختلاء بينهما » الى مطلق (الملاقاة) التي من الممكن ان تستثير المنبه
الجنسي لاحدهما او كليهما ، ومن ذلك مثلاً : التوصية التي تمنع المرأة من
المشي في سروات الطريق ومطالبتها بالمشي في جانبي الطريق ، بل أنّ فاطمة
(ع) قرّرت بوضوح : [خير للنساء ان لا يرين الرجال ، ولا يراهن
الرجال] .

إن امثلة هذا الحظر تدلّنا على أنّ المشرّع الاسلامي - كما سبق القول -
يستهدف وأد كل المنبهات الجنسية على اختلاف درجات المنبه بغية صياغة
الشخصية الاسلامية (سويّة) خالية من شوب (المرض) حتى في أبسط
مستوياته التي قد لا يتنبه الملاحظ العابري إليها .

حلم اليقظة :

الأشكال المتقدمة من السلوك المحظور إسلامياً ، تعدّ (تعاملاً واقعياً) بين الجنسين ، فيما يقابلها (تعاملاً وهمي) هو « حلم اليقظة » . ان « أحلام اليقظة » في التصورات الأرضية تعدّ إحدى سمات الشخصية المريضة . ولا يكاد يختلف الباحثون في تقريرهم للحقيقة المذكورة إلا بقدر حجم التعامل مع الأحلام بحيث يرى البعض إلى ان ممارستها بشكلٍ عابر لا يصبح مؤشراً للمرض النفسي ، لكنه بعامة اسلوب مَرَضِي من السلوك .

ان الحالم في اليقظة يكتسب سمة « المرض » في التصورات الأرضية ، بصفة ان الشخصية تلجأ إلى (الوهم) بدلاً من مواجهة « الواقع » في إشباع حاجاتها .

وقد الملح المشرّع الاسلامي الى هذه الظاهرة ، موصياً بعدم ممارستها إتساقاً مع سائر الممارسات التي تقدم الحديث عنها ، بصفة انها جميعاً تعبيرٌ عن مظهر جنسي غير مشروع من حيث عملية الإشباع .

وقد قدّم (ع) صورة فنية عن حلم اليقظة الجنسي بنحوه غير المشروع ، مشبهاً إياه : [كمن أدخن في بيت مزوّق ، فافسد التزاويق الدخان وان لم يحترق البيت] .

الصورة الفنية المتقدمة ، تشير بوضوح إلى دلالة (المرض النفسي) الذي تفرزه احلام اليقظة الجنسية . فالزواج هو المظهر الوحيد لما هو مشروعٌ من الممارسات (كما سنفصل الحديث في ذلك) اما ممارسة العمليات الجنسية غير المشروعة من خلال (التخيل) فتشكل (إفساداً) لتزاويق البيت (العمليات الجنسية المشروعة) ، أو (دخاناً) يفسد التزاويق المذكورة ، لأنه من جانب (اشباعاً غير مشروع) ، كما انه من جانب آخر (إشباع وهمي) ، وكل منهما ، الاشباع غير المنضبط بمعايير الشخصية ، والاشباع الوهمي الذي يتجه الى (الخيال) بدلاً من (الواقع) ، يُعدّ (عَرَضاً) يفسد على الشخصية طابعها (السوي) أو يعدّ (دخاناً) يفسد على البيت (تزاويقه) .

هذا إلى ان التوصيات الاسلامية ، تحذّر أيضاً من ممارسة العملية الجنسية المشروعة بشهوة الغير . وهذا ما يشكّل تأكيداً اسلامياً آخر على (مَرَضِيَّة) السلوك التَّخْيَلِي في هذا الصدد - فالممارسة المشروعة ولكن بشهوة الغير لا تختلف في مظهرها عن حلم اليقظة من حيث محتواه التخيلي المنفصل عن ارض الواقع .

إذن ، من خلال الصورة الفنية (الدخان) ، و (الممارسة بشهوة الغير) نستخلص تصوراً اسلامياً محدداً حيال (حلم اليقظة الجنسي) وعده امتداداً لسائر اشكال الممارسات التي تقدم الحديث عنها، كل ما في الأمر ان (احلام اليقظة) بعامة قد انتبه اليها الباحث الأرضي الى دلالتها المَرَضِيَّة ، في حين (تغافل) عن دلالات (المرض) الذي تفرزه اشكال اخرى مثل النظر والمحادثة والملاقة بين الجنسين .

الصدقة :

تألف المجتمعات الأرضية نمطين من العلاقة بين الجنسين ، أحدهما عام لا يرتبط بالعلاقة الزوجية ، والآخر يشكّل (مقدمة) لها .

اما النمط الاول فإنّ أي شكل من اشكال (الحب المتبادل) بين الجنسين ، لا يمكن ان يجد له مشروعية في السلوك الاسلامي ما دنا قد لحظنا أنّ مجرد المحادثة والنظر والملاقة ونحوها تعدّ (انحرافاً) في السلوك ، بما يستتبع امثلة هذه المواقف من وأدٍ للجهاز الغيبي وتوفير لكيان الشخصية واذا كان التعامل العابر بين الجنسين يستتبع (جذب القيم وتوتير النفس) فإنّ التعامل الحاد (الصدقة) سيقترن بمفارقة اشدّ حجماً في هذا الصدد كما هو واضح ، ومن ثم نتوقع سلفاً درجة الخطر التي سيصوغها الاسلام حيال الصدقة بين الجنسين .

إنّ ابرز ما يحكم جماعة الاصدقاء هو : صدق العاطفة وخلوها من اية شائبة تحكم سائر الرهوط الاجتماعية التي تتدخل في علاقاتها (مصالح) و (مواقف) عابرة أو دائمية الا انها تتمركز حول (الذات) بنحورئيس ،

بخلاف (الصداقة) التي تنتمي الى (الموضوعية- القيم) في أبسط تحديد لها .

* * *

إنّ الجنسين ما داماً أساساً يتحركان من خلال (جاذبية ذاتية) ، حينئذٍ فإنّ اي انطفاءٍ لأحد المثيرات الجنسية كافٍ في هدم العلاقة بينهما ، وحتى في نطاق استمرارية الجاذبية المذكورة . لأمد طويلٍ أو قصيرٍ فإن ما تستتبعه - وفقاً لطبيعة الدافع الجنسي - من (جذبٍ للقيم وتوتير للنفس) كافٍ للحكم على عدم مشروعيتها .

وقد حدّد الاسلام من هذه الظاهرة موقفه بشكل حاد حينما قرر النبيّ (ص) - وقد سئل عن العشق والعشاق - بانهم ذوو قلوب خلت من محبة الله فابتلاه بحب غيره . وهذا التقرير إدانة واضحة لمفهوم الصداقة بين الجنسين من حيث اشارته (ص) الى (الجذب الانساني) الذي يطبع أفئدة هذا النمط من الأدميين . طبيعي قد لا تصل درجة الانحراف بين المتصادقين الى (العشق) الذي تفرز منعكساته الاجتماعية آداب الامم المختلفة من شعير وقصة ومسرحية ، إلا انها حتى في ابسط درجاتها تشكل (إنحرافاً) بعامة من حيث منعكساتها التي كررنا الاشارة إليها ونعني بهما (التوتير والجذب) .

والحق ، إنّ الاهتمام بـ (الجنس) بعامة حتى في نطاق العلاقات المشروعة التي تحددها مبادئ الزواج ، يظل إفصاحاً عن (مرض) الشخصية . ما دام الدافع الجنسي موسوماً بطابع « الاحاح » بالنحو الذي لحظناه ، فإن عدم ممارسة (التأجيل) حيال اشباعه ، يسلب الشخصية من دائرة (آدميتها) التي تفرز عن سواها بكونها خاضعة لقواعد الضبط الذاتي والاجتماعي ، اي : بكونها تمارس عملية (تأجيل) لشهواتها وهو مبدأ - لحسن الحظ - تقره كل التصورات الأرضية . ونظراً لانسام « الدافع الجنسي » بالحاجة متميزة ، حينئذٍ فان درجة « انحراف » الشخص وعدمه تتحدد بمقدار ما يمارسه من عمليات التأجيل او عدمها .

وقد أُلح الاسلام الى جملة من الحقائق التي تتيحها تجارب الأرض في

حياتها اليومية المتصلة بظاهرة « الاهتمام » الجنسي ومنعكساته في هذا الصدد ،
فقرّر - في إحدى توصياته - بأن من أحبّ النساء لم ينتفع بعيشه ، وقرّر في
توصية أخرى بأن ذلك يقتاد إلى أحد امرين : إما ان يمتلكه أو يملّهن .

ان هاتين التوصيتين تلخصّان كل ما قدمته بحوث الأرض وتجاربها من
« معرفة » تتصل بحقول التشخيص والعلاج للظاهرة المذكورة .

انّ الحقيقة (النفسية) التي اشار اليها الامام (ع) في التوصية الاخيرة
(وهي امتلاك المرأة للرجل أو الضجر منها) تلقي الضوء على دلالة التوصية
الاولى (عدم الانتفاع بالعيش) . ويمكن تحديد هاتين الحقيقتين في ضوء ما
يلي :

انّ الرجل المعنيّ بالنساء اما أن يحقّق اشباعاً في ذلك ، أو لا يحقّق
الاشباع . فاذا حقّق الاشباع حينئذٍ يستولي عليه « السأم » الذي يشكّل - في
معجم علم النفس المرضي - أحد ابرز المسببات أو النتائج لاكثر من عصاب
أو مرض نفسي .

ويتحقّق « السأم » اما من (الاحباط) بعامة ، أو من العجز عن ادراك
« المعنى » لاحدى ظواهر الحياة : ايّاً كان نمطها ، أو من « الإشباع لاحد
« الدوافع » التي تروى إلى حد « التخمة » فيما تفرغ « الدافع » من جاذبيته :
بخاصة إذا كان على قدر كبيرٍ من الإلحاح كما هو شأن الدافع الجنسي . ان
إلحاحيته تدفع المريض إلى الإلحاح في عملية البحث عن الاشباع أيضاً .
وعندما يتوفر مثل هذا الاشباع المطرّد مع الإلحاح الدافع ، يبدأ المثير الجنسي
بالانطفاء تبعاً للتخمة في الاشباع ، وعندها يتحمّس المريض بـ (عبثية)
الجذب الجنسي ولا « معناه » الى الدرجة التي يدبّ (الملل) إليه فيفقدته بذلك
ليس متعة الدافع الجنسي فحسب بل ينسحب على مجمل استجابته لدوافع
الحياة المختلفة . .

ويعقدور القارئ ان يلحظ منعكسات ذلك في الآثار الأدبية المعروفة
التي تناولت (أدب الجنس) في افرازاته المتصلة بظاهرة (السأم) من
الاشباع .

أما في حالة عدم الاشباع ، فإن (التوتر النفسي) يظل ملازماً شخصية المريض ، بحيث يسيطر « الدافع » على مساحة تفكيره الى الدرجة التي قد تشله عن مواصلة نشاطه الاعتيادي نظراً لإلحاحية الدافع لديه ، وهذا ما اوضحه الامام (ع) في اشارته إلى (تملكهن آياه) اي : سيطرتهن على عواطفه وبنائه النفسي بعامه .

اذن : « السأم » أو « السيطرة الجنسية » هما اللذان سيضطبان شخصية المريض الذي (أحب النساء : على حدّ التعبير الذي تضمنته التوصية الاسلامية) ، وكلاهما عرض مرضي يفقد الشخصية (توازنها الداخلي) الذي تسعى كل الاتجاهات النفسية إلى توفيره لدى الكائن الأدمي .

فا (التوازن الداخلي) الذي يُعد سمة الشخصية السوية، حينما يتعرض لاختلالٍ مثل السأم والتوتر إنما يجسّد نفس ما قرّره الامام (ع) حينما اوضح أنّ مَنْ احب النساء لم ينتفع بعيشه ما دام التوتر أو السأم هو الحصيلة وراء ذلك .

هذا كله فيما يتصل بالصدقة العامة بين الجنسين .

اما فيما يتصل بالصدقة التي تشكل (مقدمة) للزواج ، فتظل محكومة بنمط آخر من المفارقات .

ان البحث الأرضي ، فضلاً عن (التجارب اليومية) للظاهرة المذكورة تألف نمطاً من هذه العلاقة التي يطلقون عليها إسم (الحب الرومانسي) فيما تمتد ايضاً إلى نفس الحياة الزوجية . بيد ان علماء الأرض انفسهم يشككون في المعطى النفسي لهذا (الحب) الذي اصبح في المجتمعات الحديثة ظاهرة مألوفة ، حيث يشيرون أولاً الى سلبية السمة الرومانسية ذاتها مادامت - اساساً - قائمة على تعامل مفرط في الانفعالية ، ويشيرون ثانياً إلى نتائجها المنسحبة على الحياة الزوجية التي ستستبدل بعواطف اخرى من جانب ، وبظهور التناقضات من جانب ثانٍ ، وباستتباعها - حسب الإحصاء العلمي - إلى ظاهرة (الطلاق) من جانب ثالث .

ويمكننا توضيح هذه الحقائق من خلال التصور الاسلامي الذي يرفض أساساً أمثلة هذه العلاقة (التمهيدية) ، مكتفياً من ذلك بالاستخبار عن السلوك وبالرؤية اللتين سنعرض لهما لاحقاً .

ويمكننا - كما انتبه البحث الأرضي الى ذلك - أن نعلل سبب الحظر الاسلامي للصدقة التمهيدية بالعود الى مدارس المسوغات التي تدفع الجنسين الى اقامة العلاقة المذكورة .

المسوغ الرئيسي الذي يفتعله الأرضيون أو يصدرون عنه بصدق هو :
« التعرف على الشخصية » .

بيد أن هذا المسوغ - في واقعه - لا يمكن أن يحقق للجنسين ما يستهدفانه من الكشف لسّمات الشخصية ، لبداهة ان كلاً منهما سوف (يتقمص) سلوكاً يحاول من خلاله ان ينتزع به تقدير الطرف الآخر ، لا أنه صادر عن سلوك حقيقي ، وهذا ما يرتطم به الطرفان عند مرحلة الزواج : حيث يبدأ كلٌ منهما بممارسة سلوكه الواقعي بما يكشفه من اختلاف بين طبيعتهما كان قد (أخفي) بتعمّد في مرحلة الصداقة التمهيدية .

مضافاً لذلك ان عنصر (المسؤولية) التي تفرضها الحياة الزوجية لا تتوفر في الصداقة التمهيدية لخلوها من ايّ عنصر آخر عدا (الحب الرومانسي) ، وهذا ما يقف حاجزاً عن اكتشاف سلوك كلٍ منهما في سماته الحقيقية .

واخيراً فان التعرف على سمات الشخصية لا ينطوي في جوهره على آية مسوغات ذات بال الا في الحدود التي رسمها الاسلام في هذا الصدد فالتوصيات الاسلامية تطالب بتوفير سمتين من السلوك هما :

« الإلتزام الفكري » و « حسن الخُلُق » بعامة دون ان تطالب بالتدقيق في السمات النفسية المختلفة .

والسرّ في ذلك ، أن العثور على شخصية (سوية) بما تحمله هذه السمة من دلالة ، أمرٌ يصعب توقّره عند الأدميين إلا نادراً .

اننا نتساءل :

هل ان الرجل الباحث عن امرأة (سوية) ، متصفٌ هو ذاته بـ (السوية) في السلوك ؟ وهل الفتاة الباحثة عن رجلٍ سوي ، متصفة هي ذاتها بالسوية ؟

ان كلاً منهما لا يخلو من سمات (المرَض) الذي تُجمع كلُّ الاتجاهات المعنية بعلم النفس المرضي ، بعدمِ خَلْوِ الأدميين منه الا النادر ، حيث تشير اكثر من احصائية علمية الى نسب تتجاوز الـ (٨٠) ٪ في هذا الصدد . كبير [وهذا يعني ان الأرضيين الذين يتشبثون بضرورة (الصداقة التمهيدية) لا يخلون من أحد غمطين :

١ - غمط (مثالي) لا يفقه من حقائق (الواقع) شيئاً .

٢ - غمط (مريض) يحاول ان (يحمي) ذاته بأحدئ طرائق (آليات الدفاع وهي : طريقة التبرير) - حسب الاصطلاح الذي يستخدمه علم النفس التحليلي - أي ، ان المريض الباحث عن اشباع دافعه الجنسي غير المشروع ، يحاول ان يلتمس له طريقاً يقترن بـ (التقبل الاجتماعي) وهو : الصداقة التمهيدية ، لتمرير هدفه المذكور ، مبرراً ذلك بانه يستهدف « التعرف على الشخصية » .

واياً كان الباعث ، فان العلاقة بين الجنسين (خارجاً عن الزواج) ما دامت مقترنةً بالمفارقات التي فصلنا الحديث عنها من جانب ، وما دامت من جانب آخر لا تحل مشكلة الانسجام بين الزوجين ، كما اقرَّ البحث الأرضي بذلك أيضاً ، حينئذٍ لا تخلو من كونها مجرد سلوك (مثالي) لا واقعية لتتأججه أو مجرد سلوكٍ مَرَضِيٍّ منتسبٍ الى احدئ « آليات الدفاع » المعروفة بطابعها المذكور .

وهذا على العكس من التصوّر الاسلامي للظاهرة ، حيث يضع كلاً من (الواقع) و (الصحة النفسية) بنظر الاعتبار في معالجته للظاهرة المذكورة .

اما (واقعيته) فتمثل في المطالبة بعدم التدقيق في سمات الشخصية ، بل الاكتفاء بالاستقامة الفكرية والاخلاقية دون التغلغل إلى دقائق السلوك وتفصيلاته . وهذا ما تلحظه بوضوح في توصية الامام الباقر (ع) حينما سأله أحد اصحابه عن امر بناته وعدم عثوره على « الرجل » المناسب ، فاجابه (ع) :

[فهمتُ ما ذكرت من امر بناتك وانك لا تجد احداً مثلك ، فلا تنظرن في ذلك رحمك الله، فان رسول الله قال: إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه ، إلاّ تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير) هذه التوصية تلخص الموقف بكل مظاهره ، فهي تتسم بكونها (واقعية) في نظرتها للآدميين بعامة ، فلا تشترط خلوّ الشخصية من كافة الأعراض المرصية بل تقتصر على مجرد توفّر السمة الفكرية والاخلاقية في المنحني المتوسط من قياسات الشخصية .

وهذا ما يتصل بظاهرة (الواقع) الذي يضعه الاسلام في اعتباره . أما المعيار الآخر فهو (الاستقامة) التي اشارت التوصية المذكورة إليها من خلال مطالبتها بتوفّر سمّي (الدين) و(الخلق) ، وقد سبق التلميح - في اكثر من موقع من هذه الدراسة - الى أنّ الاسلام (يوحد) بين ما هو (فكري) وما هو (نفسي) ويعدهما مظهرًا واحداً للسلوك ، فالملتزم إسلامياً لا ينفصل عن (السوي) نفسياً ، والعكس هو الصحيح ايضاً .

والمهم ، انه يطالب بتوفّر المنحني المتوسط من السلوك ، ويحذّر من المنحرفين فكريباً اي : غير الاسلاميين ؛ ومن المنحرفين نفسياً أي : المرضى ، ذهانيين وعصابيين ولا أخلاقيين (سوف نتحدث عن التوصيات الاسلامية المتصلة بهذه الانماط في موقع آخر من هذه الدراسة) ، ولكن تعيننا الآن الاشارة فحسب إلى أنّ التوصيات الاسلامية عبّر حظرها للصدقة التمهيدية بين الجنسين ، إنما تأخذ بنظر الاعتبار انتفاء الفائدة التي يلتمسها الأرضيون وراء العلاقة المذكورة ، وإلى ان تحقيقها لن يتم من خلال تعامل غير مشروع بل من خلال (استخبار) خاص يحرص على توفّر سمّي «الدين والخلق» في الشخصية دون الحاجة إلى (علاقة تمهيدية) .

اننا نقصد بالاستخبار أن يتم التعرف على الشخصية من خلال جمع المعلومات عنها وليس من خلال (الصدّاقة) مادامت هذه الاخيرة لا تكشف عن واقع الشخصية كما فصلنا في ذلك ، وهذا بعكس (الاستخبار) ، الذي يقدّم تقريراً واقعياً عن السلوك من خلال ملاحظات (الآخرين) عنها .

ان كلاً من (العلاقة التمهيدية) ، بين الجنسين أو الصداقة بينهما بعامة ، أو المحادثة أو الرؤية أو الملاقاة وسواها مما لحظنا تصوّر الاسلام حيالها ، انما تظل محكومة بـ (الحظر) فلأنّها تقترن بدلالاتٍ مَرَضِيَّةٍ تغافل البحث الأرضي عن غالبيتها وشدّد الاسلام حيالها بالنحو الذي فصلنا الحديث عنه .

بيد اننا ينبغي أن لا نغفل عن (الاستثناء) الذي يرسمه الاسلام لقاعدة « الحظر » المذكورة .

إنّ كل اشكال العلاقة بين الجنسين بنحوها المتقدم حينما تأخذ سمة (القاعدة) فلانها - كما قلنا - تقضي الى ارساء المبادئ الصحية للشخص . كما تأخذ بنظر الاعتبار مصلحة المركّب الاجتماعي في شتى تفاعلاته . بيد أنّ « الحرج الفردي والاجتماعي » حينما يفرض هيئته على هذا الموقف او ذاك : عندئذٍ تأخذ التوصيات الاسلامية مساراً آخر تحاول من خلاله دفع اي ضرر نفسي ينسحب على ذلك .

ففيما يتصل بـ (المحادثة) مثلاً ، لحظنا ان التوصية الاسلامية لا تحظرها على الجنسين إذا كانت (الضرورة) تتطلّبها ، بقدر ما تحظرها في نطاق التعامل الذاتي الصرف .

كما أنّ (الرؤية) قد تتطلبها بعض المواقف المتصلة بمعالجة الطيب مثلاً ، أو الشهادة أمام الحاكم ونحوهما مما يستدعيها الموقف .

هذا فضلاً عن ان (الرؤية) بينهما إذا اقترنت بعدم تعمّد ذلك ، أو بتعمده في حالة الاقدام على الزواج مثلاً ، . . . امثلة هذين الموقفين تشكل الاستثناء للقاعدة العامة .

والملاحظ ان « الذاتية » هي المحظورة اسلامياً في هذا الصدد ، وهو امرٌ يستدعي المزيد من التأمل في امثلة هذا الحظر ما دمنا نحرض على تقديم وجهة نظر الاسلام للظواهر النفسية .

ثمة توصية اسلامية تقول عن الرؤية :

(اول نظرة لك ، والثانية عليك . . .) .

انّ النظرة الاولى قد يفرضها الشارع والدائرة والمسجد « ووسائل المواصلات وسواها ، بيد ان التعمّد والاصرار على متابعة النظرة يكشف عن بعدٍ آخر من الموقف وهو : الاشباع الذاتي .

النظرة الاولى من الممكن ان تقترن بالاستجابة الجنسية بخاصة اذا كان المنبّه قوياً ، بيد ان التوتر الناجم عنها سرعان ما يتلاشى عندما يمارس الشخص عملية (تأجيل) لاشباعه ، بصفة ان (التأجيل) ممارسة موضوعية تفصح عن استواء الشخص وتوازنه حيال ايّ منبه ذاتي بحيث يصبح التوتر عابراً لا يمسح الشخصية ولا يسلخها من واقعها الانساني . وهذا بعكس النظرة الثانية التي تعني ان الشخص يتعمّد إرواء شهواته بطرائقها غير المسموح بها ، ماسحاً من ذهنه الالتزام بأية قيمة موضوعية وهذا مما يسلخه من واقعه الانساني ويحوّله الى كائن مريض .

اما الرؤية المقترنة بالاقدام على الزواج ، فانها تكتسب بدورها بُعداً موضوعياً بالرغم من اقترانها بما هو (متعمّد) أيضاً ، بيد ان الفارق بين (العمدين) من الوضوح بمكان كبير . فالاول (ذاتي) صرف ، والآخر (موضوعي) صرف . اما ذاتية الاول فلما ذكرناه من محاولة الاشباع غير المشروع ، واما موضوعية الآخر، فلأنّ الناظر في صدد الاقدام على علاقة مشروعة يتوقف توازنه الداخلي واستمرارية الاحتفاظ بذلك على قناعته بـ (الشكل) الذي يحقّق اشباعه المشروع ، بكلمة اخرى ان (الرؤية) هنا مجرد (وسيلة) لهدف مشروع لا انه هدف قائم بذاته . ولذلك نجد ان التوصية الاسلامية تمنع الرؤية (التي يستثمرها الناظر في اشباع غير مشروع

حتى في نطاق الاقدام على الزواج ويمكننا ملاحظة هذا الجانب المتسم بدلالة
بالغة المدنى في حقل التوصيات الاسلامية عبر فرزها الدقيق للعمليات النفسية
التي تقترن بالرؤية فتشطرها الى ما هو ذاتي وما هو موضوعي .

والقارىء مدعو إلى التأمل الدقيق في هذا النص الاسلامي الذي نقدمه
إليه ، حيث يفرق بوضوح بين الرؤية الذاتية والموضوعية لمن يهدف إلى
الزواج :

[اينظر الرجل الى المرأة يريد تزويجها فينظر الى شعرها ومحاسنها ؟

قال (ع) : لا بأس ما لم يكن متلذذاً .

قلت . . . فتمشي بين يديه ؟ قال : ما احب ان يفعل] .

ففي التوصيتين اشارة الى (عدم التلذذ) ، وعدم السماح للمرأة بأن
تمشي بين يدي الناظر ، فهما لا تسمحان للرجل باستغلال (الحرية) الممنوحة
له في النظر إلى مفاتن المرأة واستثمارها لاشباع ذاتي بل يكتفى بمجرد الرؤية
التي تحقق عملية (التعرف) على السمات الجمالية . كما لا يُسمح بالاستغلال
المذكور في احراج الفتاة التي يريد الناظر أن تشق بين يديه وأن تبدل بنحو
يثي بالضعف والضعف ، بصفة أنّ الشئ ونحوه يستجر الى اشارة المنبه
الجنسي وُستثمر ذاتياً .

إذن : الموضوعية لا الذاتية هي التي يسمح الاسلام بممارستها عبر
(الرؤية) المستثناة من القاعدة العامة .

في المقابل أيضاً ، تحيء التوصيات المتصلة بالمرأة من حيث السماح لها
(في بعض النصوص) بإظهار الوجه والكفين ، مع ان نصوصاً أخرى تضاربها
في التوصية بالقناع ونحوه حيث يستخلص من ذلك افضلية الحجاب الكامل
تجنباً لاية إثارة محتملة في هذا الصدد .

(النوم)

يشكّل (النوم) واحداً من الحاجات ذات الأصل الحيوي لدى الكائن

الأدمي ، بحيث تجسّد حاجة (أوليّة) لا بدّ من اشباعها ولا يمكن ممارسة « التأجيل » حيالها . ومن البين ان بعض الدوافع الحيوية مثل (الجنس) وغيره من الممكن ممارسة التأجيل حياله دون ان يترتب على ذلك تلفٌ جسمي أو عقلي ، بخلاف (النوم) ، فيما يتطلّب حداً أدنى من الاشباع ، تتوقّف حياة الكائن الأدمي عليه جسمياً ونفسياً وعقلياً . وقد ألمحت التصورات الأرضية الى هذا الجانب عبر أكثر من تجريب قدمته في هذا الصدد ، ومنه الدراسة التي أوضحت - من خلال التجريب - ان انعدام النوم ليومين مثلاً ، يُسبّب (هُلاساً) ، واستمراره لأربعة أيّام يسبّب (فقدان الذاكرة) ، واستمرار لاسبوع ، يشل الشخصية عن فاعلياتها جميعاً . .

هذا الى ان اتجاهاً أرضياً هو (الإتجاه الشرطي) الذي يمثّل أحدى مدارس علم النفس المعاصرة ، . . . هذا الاتجاه ، جعل من (النوم) - بصفته « كفاً وقائياً » لخلايا النصفين الكرويين للدماغ - واحداً من اهم أشكال العلاج الفعال للأمراض النفسية والعقلية ، ورتّب عليه آثاراً خطيرة في هذا الميدان .

المهم ، أنّ التصوّر الاسلامي للحاجة المذكورة ، يمكننا ان نتمثله في نصوص متنوعة تشير إلى عدم إمكان (التأجيل) في ارواء هذه الحاجة ، ومنها قول الصادق (ع) : ^(١) [ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع النوم واليقظة] ، كما ان القرآن الكريم ألح إلى ضرورته في قوله تعالى : ﴿ وجعلنا نومكم سباتاً ﴾ مشيراً بذلك الى اهميته لسكون الروح والبدن حتى يستطيعا معاودة نشاطهما . وحسب اشارات الطب الجسمي ، فان هذا (السكون) يتمثل في ازاحة إفرازات كيميائية خاصة تتجمّع في الدماغ ، بحيث يتسبّب عدم إروائها في إلحاق انماط من الاذى بالكائن الأدمي .

بيد أنّ ارواء هذه الحاجة يظل في التصور الاسلامي محكوماً بقدر (الحاجة) ، وأما (الزائد عن الحاجة) فيتحول الى نتيجة مضادة تماماً ، بمعنى

(١) خصال الصدوق ج ١ ص ٣٢٥ ب ٦ ع ١٣ .

ان (النوم) يظل مجرد (وسيلة) للعمل العبادي ، يتحدد بقدر (الحاجة) إليه ، فإذا زاد عنها تحوّل الى ممارسة سلبية . من هنا تجيء التوصيات الاسلامية محدّرة من النوم الزائد عن الحاجة من نحو قول الامام موسى بن جعفر (ع) ^(١) [ان الله عز وجل يبغض العبد النّوأم الفارغ] وقول الصادق (ع) ^(٢) [كثرة النوم مذهبة للدين والدنيا] بصفة أن الزائد عن الحاجة يخنزل من فرص الحياة والآخرة من حيث توفر الاشباع .

وأيّاً كان ، فان ممارسة النوم تظل - في التصور الاسلامي - محكومة بقدر الحاجة ، اي بقدر ما يحقق التوازن الحيوي والنفسي للشخصية . وحرصاً على تحقيق مثل هذا التوازن ، يجيء « تنظيمه » في التصور الاسلامي أمراً لافتاً للانتباه ، بحيث يرسم توصيات مختلفة في هذا الصدد تتصل - خاصة - بتنظيمه (زمنياً) وانعكاس هذا التنظيم على كل من الصحة النفسية والعقلية . ولتتقدم الى التوصيات

النوم والليل :

يُلاحظ، أنّ ثمة اتجاهات يذهب الى ان (النوم) يكتسب فاعليته في زمان (الليل) طبقاً لبعض توصيات الطب الجسمي والنفسي الأرضيين. وقد يرتكن هذا الاتجاه أيضاً إلى اشارة القرآن الكريم عبر قوله تعالى: ﴿ يتوفاكم بالليل ﴾ ، حيث تشير الآية بوضوح الى الموقع الزمني من النوم .

بيد ان القناعة بهذا الاتجاه لا تعني ان النوم في كل حالاته ينحصر (من حيث الفاعلية) في زمان الليل ، بقدر ما تعني واحداً من أزمانه . يدلنا على ذلك ، القرآن الكريم نفسه في آية اخرى تشير إلى اشتراك كل من النهار والليل في فاعلية النوم . تقول الآية الكريمة : ﴿ ومن آياته منامكم بالليل والنهار ﴾ ، مما يعني ان (النهار) أيضاً يشكّل (زماناً) يتحقق فيه إرواء الحاجة الى النوم . هذا الى ان التوصيات التي سنقف عندها مفصلاً ، تطالبننا

(١) الوسائل : ج ١٢ ص ٣٦ ب ١٧ ، من ابواب مقدمات التجارة ح ١ - ٢ .

بممارسة النوم وبعده أيضاً في أزمانٍ معينة من الليل ومن النهار ، رابطة بين الحالات المحظورة والمندوب اليها وبين انعكاساتها على الصحة العقلية والنفسية ، مما يعني ان انحصار النوم في أحدهما يُسبب تضييعاً لمعطيات صحية ، أو اسهاماً في فرز سمات وأعراض مَرَضِيَّة نشير اليها في حينه .

اكثر من ذلك ، تجيء التوصيات الاسلامية مطالبة بقيام الليل بدلاً من (النوم) فيه - على نحو ما سنلاحظ ، . . . وهذا كله يقودنا الى التشكيك بالاتجاه الأرضي المذكور ، وضرورة صياغة قناعة مضادة تماماً هي : انحصار (النوم) من حيث منعكساته عقلياً ونفسياً - في (ازمنا) خاصة من اليوم موزعة على الليل والنهار بنحوٍ يجيء النوم أو عدمه فيها أما سبباً لظهور أعراض مرضية أو تضييعاً لسماتٍ صحية . وأول ما يطالعا في هذا الصدد هو : المطالبة بقيام الليل بنحو عام ، حتى ان النبي (ص) اوضح هذه الحقيقة حينما قال^(١) [ما زال جبرئيل يوصيني بقيام الليل حتى ظننت ان خيار أمتي لن يناموا] [وفي توصية اخرى^(٢)] [إياك وكثرة النوم بالليل] [وفي توصية ثالثة^(٣)] [شرف الرجل قيامه بالليل] .

ان هذه التوصيات - مضافاً إلى توصيات اخرى تطالب باحياء الليل ، ويترك ذبل الجفون ، فضلاً عن التوصيات المشيرة الى ان (قلب) المؤمن اقوى من (بدنه) - توضح ، ان « قيام » الليل وليس (النوم) هو الذي يكسب الشخصية طابع الصحة (قوّة القلب : حسب احدئ التوصيات) ، مما يعزز ذلك كله ، الذهاب إلى ان الليل - كما سبق ان كررنا ذلك - ، عديم الفاعلية ، والى انه من الممكن تعويضه بالنهار . طبقاً لتوصيات اخرى قد نقف عندها لاحقاً .

على ان التوصية بقيام الليل ، لا تعني انعدام فاعلية النوم فيه بنحو

(١) الوسائل : ج ٥ ص ٢٧٤ الباب ٣٩ من ابواب بقية الصلاة المندوبة ح ٢٥ .

(٢) الوسائل : ج ٤ ص ١٠٦٩ الباب ٤٠ من ابواب التعقيب ح ٩ .

(٣) الوسائل : ج ٥ ص ٢٧٤ الباب ٣٩ من ابواب بقية الصلوات المندوبة ح ٢٧ .

مطلق ، بل يجيء واحدٌ من أوقاته موضوع التوصيات الاسلامية ألا وهو :

النوم المبكر :

في دراسة تجريبية حديثة عن مراحل النوم ودرجات عمقه ، أظهر الجهاز الملتقط للتيارات الكهربائية الصادرة عن المخ ، عدة مراحل للنوم كانت من خلاله مرحلة النوم قبل انتصاف الليل تأخذ سمة (العمق) بالقياس الى سائر مراحل النوم في الليل ، كما اظهر التجريب المذكور أنّ (عمق النوم) يستغرق مسافة زمنية اكثر من سواها . ونحن لا يعنينا من هذا التجريب إلا تأكيده على التوصية الاسلامية التي تقرّر على لسان الامام الباقر (ع) أنّ [شيعتنا ينامون أول الليل]^(١) من حيث انعكاس عمقه على ارواء الحاجة الى النوم ، وانعكاسه - من ثم - على الصحة العقلية والنفسية ، وهو امرٌ يمكننا ان نستخلصه بوضوح حين نتابع التوصيات المختلفة التي تتناول بخاصة :

إنتصاف الليل :

ثمة توصية تقول : [انما على احدكم اذا انتصف الليل أن يقوم . . .]^(٢) ، كما ان توصيات متنوعة تشير الى (السحر) مثل الآية الكريمة ﴿ وبالاسحار هم يستغفرون ﴾ ، والى الثلث الاخير من الليل ، وامداده الى طلوع الفجر ، مما يعني انعكاس ذلك على الصحة النفسية والعقلية والجسمية ، وهو امرٌ توضحه بجلاء توصيات من نحو قول الصادق (ع) عن صلاة الليل في الأزمنة المذكورة ، انها [تحسّن الوجه ، وتحسّن الخلق ، وتطيبّ الريح ، وتذهب بالهم ، وتجلبو البصر]^(٣) ، فهذا النص ينطوي على الاشارة إلى جملة من السمات النفسية مثل (حسن الخُلُق) و (جلاء الهم) ، وهما من ابرز السمات التي يرسمها علماء النفس العياديون عن الشخصية السويّة ، فاولهما وهو حسن الخلق يظل سمة الشخصية (المتوافقة

(١) الوسائل ج ٥ ص ٢٧٤ الباب ٣٩ من ابواب بقية الصلوات المندوبة ح ٢٦ .

(٢) الوسائل ج ٤ ص ١٠٦٣ الباب ٣٥ من ابواب التعقيب ح ٢ .

(٣) الوسائل ج ٥ ص ٢٧٢ الباب ٣٩ من ابواب الصلوات المندوبة ح ١٧ .

اجتماعياً) ، وثانيهما وهو (ذهاب الهم) ويجسد خلوّ الشخصية من التوتر الداخلي ، اي : الشخصية (المتوافقة داخلياً) . . . وكتاهما ، تمثّلان - كنها قلنا - سمة (الاستواء) .

اما المعطيات الجسمية لقيام الليل فامرّ اشارت التوصية المذكورة الى جملة منها ، مما لا يدخل في نطاق دراستنا النفسية .
يستخلص مما تقدم ، ان فاعلية النوم في الليل تنحصر في أوّله ، والى ان قيامه منذ انصافه إلى نهايته يساهم في تحسين الصحة النفسية والجسمية على نحو ما اشارت التوصيات الاسلامية إليه ، وعلى نحو ما انتهى إليه التجريب الأرضي في بعض تصوراته .

وهذا كله فيما يتصل بـ (الليل) ، اما النوم وطريقة تنظيمه في (النهار) فيظل محكوماً بدوره ، بتوصيات مماثلة من حيث انعكاس ذلك على الصحة النفسية ، فيما نلاحظ ثمة توصيات تطالب بعدم النوم في بعض آناته ، وتطالب به في آناتٍ اخرى ، موضحة ان ذلك اما ان يقترن بتسبب اعراض مرضية مثل النوم بين طلوعي الفجر والشمس ، والنوم (عصرًا) ، أو يقترن ، بالاعراض المذكورة في حاله عدم ممارسة النوم مثل : نوم (القيلولة) .
ولنقف عند الأزمنة الثلاثة المذكورة لملاحظة انعكاساتها النفسية والعقلية على الشخص في ضوء التصوّر الاسلامي لها .

بين الطلوعين :

هذه المرحلة الزمنية ، تظل موضع تشدّد بالغ المدئ - في لسان التوصيات الاسلامية - من حيث المطالبة بعدم النوم فيها ، حتى انها لا تقف عند مجرد تضييع فرص (الاستواء) للشخصية ، كما هو شأن عدم قيام الليل ، بل تتسبب في بروز الاعراض المرضية نفسياً وجسماً ، ولنقرأ تحذير الصادق (ع)^(١) : [نوم الغداة شؤم : يجرم الرزق ويصفر اللون] وتحذير آخر (النوم اول النهار خرق) ، والخرق هو : الغلظة والفظاظة . ولا تعقيب لنا على التوصيتين اللتين تشيران إلى عرض جسمي هو : اصفرار اللون ،

(١) الوسائل : ج ٤ ص ١٠٦٣ الباب ٣٦ من ابواب التعقيب ح ٢ .

وعرض نفسي هو : الغلظة ، فضلاً عن الاشارة لظاهرة اخرى تتصل بالدافع إلى (التملك) ، والاشارة إلى (الشؤم) بنحو عام .
لعل ابرز سمة (عقلية) تحذرنا التوصيات الاسلامية منها ، تتمثل في نوم :

العصر :

تقول احدى التوصيات (النوم بعد العصر ، حق)^(١) ، والحماقة - كما هو بين - عرض نفسي وعقلي لا يحتاج إلى التوضيح ، بقدر ما يتصل الامر بضرورة التنبيه على امثلة هذه التوصيات التي لا يزال علم النفس الارضي غائباً عن استكناه أسرارها واستخلاص البعد (البيئي) وصلته بالاعراض النفسية المذكورة .

المهم ، ان الاعراض المذكورة اذا كانت ناجمة بسبب من (النوم) في ازمة محددة مثل بين الطلوعين والعصر ، فانها على العكس تماماً من (النوم) في احد ازمة النهار ، فيما يساهم في تنمية بعض المهارات العقلية ، ونعني بذلك نوم :

القبيلولة :

لعل هذا النمط من مرحلة النوم ، يجسد موضع مطالبة خاصة في لسان النصوص الاسلامية ، بحيث يساهم في تنمية المهارات العقلية (الذاكرة) ، وبعكسه - اي عدم النوم في الوقت المذكور ، يُسبب عرضاً مضاداً هو (النسيان) ، ولنقرأ هذا النص :^(٢) [أتى أعرابي الى النبي (ص) فقال : يا رسول الله إني كنت « ذكوراً » واني صرت « نسيّاً » ، فقال : اكنتم تقيلاً ؟ قال : نعم ، قال : وتركت ذلك ؟ قال : نعم ، قال : عُذُّ ، فعاد فرجع إليه ذهنه] ، فهذه التوصية ، كما قلنا تتضمن علاجاً طبيياً لظاهرة ادراكية هي : النسيان ، كما تتضمن ارشاداً طبيياً الى ما يضاد السمة المذكورة وهو : زيادة الحفظ .

(١) الوسائل ج ٤ ص ١٠٦٨ الباب ٤٠ من ابواب التعقيب ح ٤ .

(٢) الوسائل ج ٤ ص ١٠٦٦ الباب ٣٩ من ابواب التعقيب ح ١ .

خلاصة القول : التصور الاسلامي لظاهرة (النوم) وطريقة تنظيمه ، يظل - كما لحظنا - متصلاً بسمات عقلية ونفسية وجسمية تأخذ مَحَدَدَاتِهَا ايجاباً أو سلباً بقدر مراعاة التنظيم المذكور أو عدمه على نحو ما فصلنا الحديث عنه ، وهو تنظيم تظل التصورات الأرضية على صلة به في بعض دراساتها ، في حين يظل البعض الآخر غائباً عن معطيات التصور الاسلامي في هذا الضدد .

(الأحلام)

الأحلام - في التصورات الأرضية الحديثة - تعدّ فعالية « لا شعورية » ، أي فعالية خارجة عن رقابة الشعور ، وبالرغم من ان الاتجاهات النفسية تمايز فيما بينها من حيث تفسيرها لمادة (الحلم) وبطائنه ، إلا انها تتفق ، جميعاً على ان الحلم تتألف مادته من احداث او ذكريات قريبة أو بعيدة او مترابطة ، والى ان بطائنه هي (رغبات) او (افكار) تأخذ سمة (التثؤش) وانعدام المنطق : في حالة تشكّلها (حلماً) ، إلا انها في الحالات جميعاً تعبّر عن « دلالة » ذات صلة منطقية بمواقف الشخص . فالاتجاه الفرويدى مثلاً ، يرى إلى (الاحلام) تعبيراً (مقنّماً) عن رغبات مكبوتة ، تأخذ طريقها الى الظهور عند غياب الوعي (النوم) .

واما (الاتجاه الشرطي) ، فيرى ان الاحلام حصيلة ذكريات قديمة يفرضها مظهر فسلجي عابر هو (النوم) بحيث تأخذ شكلاً عشوائياً نتيجة لتفكك الأداء الوظيفي للمخ في حالة النوم المذكورة .

وتقر هذه الاتجاهات : بفائدة الحلم بنحو عام ، سواء اكانت هذه الفائدة متصلة بمعرفة الرموز التي ينظمها الحلم ، ام كانت الفائدة جسمية يحققها الحلم للشخص . وقد اوضحت دراسة تجريبية حديثة مبلغ الحاجة الى الحلم ، وانتهت الى ان حرمان الشخصية من (الحلم) يقضي إلى التوتر وهبوط الذاكرة وما اليهما ، فضلاً عن انعكاس ذلك على حاجات حيوية مثل ، الطعام وسواه .

التقسيم الثلاثي :

التصور الاسلامي للحلم ، يتلاقى في بعض خطوطه مع التصور الأرضي المذكور ، ويفترق عنه في سائر الخطوط الاخرى التي يلم بها ، فيما يظل البحث الأرضي غائبا عنها تماماً . الاسلام يحدد ثلاثة انماط من الحلم ، يقسمها على النحو التالي :

قال النبيّ (ص) : [الرؤيا ثلاثة : بشرى من الله ، وتحزين من الشيطان ، والذي يحدث الانسان به نفسه ، فيراه في منامه]^(١) . وبين ان النمط الثالث من التقسيم الاسلامي للرؤيا أي (الذي يحدث الانسان به نفسه فيراه في منامه) هو الذي أشار البحث الأرضي إليه ، واما النمطان الآخران ، فان البحث الأرضي الحديث لا يفقه عنها شيئاً ، كما هو واضح .

وحين نعود الى هذا النمط الثالث للحلم ونقارنه بالتصور الأرضي ، نجد ان التصورين الاسلامي والأرضي يعدان (الحلم) فعالية لا شعورية ، فما يحدث الانسان به نفسه ويراه في منامه حسب التصور الاسلامي يعني ان مادة الحلم هي الأحداث اليومية التي اشار البحث الأرضي إليها ، وان بطانته هي (الرغبات) او (الأفكار) التي حدثت بها الانسان نفسه فانعكست في منامه .

بيد أن نقاط الافتراق بين التصور الأرضي والاسلامي للحلم (حتى في نطاق هذا القسم الذي يلتقيان عنده) تبدأ من (التقويم) الذي يخلعه كل من التصورين على الحلم . فالبحث الأرضي يخلع على (الحلم) قيمة نفسية وجسمية على نحو ما اشرنا عابراً إلى ذلك ، بينما يرى الاسلام الى هذا النمط من الحلم مجرد (رغبة) أو (فكر) لا فاعلية لهما في تحرك الشخصية ، انه (اضغاث احلام) كما عبّر عن ذلك نص اسلامي آخر في تقسيمه الثلاثي للحلم . قال الامام الصادق (ع) [الرؤيا على ثلاثة وجوه ، بشارة من الله

(١) البحار : ج ٥٨ ص ١٩١ الباب ٤٤ في حقيقة الرؤيا ح ٥٨ .

للمؤمن، وتحذير من الشيطان ، واضغات احلام^(١) اذن ، ما يحدث الانسان به نفسه فيراه في المنام ، حسب النص الأسبق هو : اضغات أحلام حسب النص الآخر ، وهذا يعني انعدام فاعلية هذا النمط من الأحلام التي قالت بعض التصورات الأرضية عنها من انها تعبير صريح أو (مقنع) عن رغبة ، وقالت عنه تصورات اخرى ان حرمان الشخص منها يفضي إلى توتره وهبوط ذاكرته وتضليل شهيته الى الطعام . . . طبيعي ، ان (الاضغات) لا تخلو من دلالة قد تكون جنسية وقد تكون عدوانية وقد تكون رغبات أخرى لا صلة لهما بالتفسير الضيق الذي أشارت إليه بعض التصورات الأرضية ، وقد تكون ايضاً مفتاحاً لفهم الشخصية من حيث شذوذها ، كما اشار إليه . التصور الأرضي المذكور ، الا ان فاعليته تظل منحصرة في فهم (الرغبات) و (الافكار) التي لا تختلف عن سائر انماط السلوك اللاواعي عند الشخصية فيما سبق القول في مكان آخر من هذه الدراسة^(٢) من ان استحضار مفهومات اللا شعور لا تساهم - في الحالات جميعاً - عبر التعرف على مصدر الخبرات المكبوتة - في ازالة أعراض المرض .

على اية حال ، لا يمكن ان نتغافل عن فائدة الحلم في نمطه الذي اشارت إليه بعض التصورات الأرضية ، الا انها فائدة تنحصر في مجرد التعرف على رغبات أو افكار قد يكون الشخص قد خبرها (واعياً) وحيث لا فائدة ذات بال من اعادة معرفة «يعيها» الانسان في يقظته ، وهذا من نحو من يرى حلماً صريحاً او رمزياً لتطلعاته المختلفة في اليقظة ، . . . نعم ، تنحصر فائدة الحلم في حالة ما إذا أقرنا بفاعلية الخبرات اللا شعورية وتسلسلها الى النائم في غفلة (الرقيب) . . . ، بيد اننا نشكك - كما سبق القول - في صحة تعميم ذلك على كل انماط السلوك ، فضلاً عن تشكيكنا بقيمة استحضار مفهومات التحليل التي تهدي إلى تعرف «الرمز» وترتيب النتائج الفاعلة عليه .

(١) البحار : ج ٥٨ ص ١٨٠ الباب ٤٤ في حقيقة الرؤياح ٤٢ .

(٢) انظر : الفصل الخامس من (دراسات في علم النفس الاسلامي) .

اذن : تنحصر فائدة الحلم . في النمط الذي اشار التصوّر الأرضي إليه ، في مجرد التعرف على الرغبات أو الافكار التي (يعيها) الشخص أو (اللاواعي) منها ، مما قد يستجره الى تعديل سلوكه في بعض الحالات وخارجاً عن ذلك فإنّ (اضعف الأحلام) او (ما يحدث الانسان به نفسه فيراه في المنام) ، تظل عديمة الفاعلية في التصور الاسلامي .

وهنا يثار السؤال :

إذا كان التصور الأرضي الحديث لا يرى « الأحلام » إلا نمطاً واحداً هو : القسم الثالث الذي اشار التصوّر الاسلامي إليه ، فهل هذا يعني ان البحث الأرضي (غائب) عن ادراك النمطين الآخرين (البشرى من الله) و (التحزين من الشيطان) بحيث يعدّهما رافداً واحداً من الرغبات والافكار التي تتشكّل (حلماً) لا يختلف في مادته عن النمط الذي سبق الحديث عنه ؟ .

طبيعي ، أن يعدّ البحث الأرضي كل اشكال الحلم متنسبة إلى المظهر المذكور ، مما يفسّر لنا سبب إخفاق التحليلين في استخلاص (الرمز) والجمود أو التضارب في الاستخلاص المذكور .

والحق ، أنّ فرز ما هو مجرد (رغبة) عن ما هو (تحزين) من الشيطان ، وعن ما هو (بشرى) من الله لا يمكن للبحث الأرضي ان يهتدي إليه ، ما دام غائباً عن السماء وصلتها بالانسان . البحث الأرضي ، يتسلم الكائن الأدمي (عينة جاهزة) لا يعرف ادنى شيء عن مصدر إدراكها ودوافعها ، مفسراً سلوكها في ضوء تعرّفه (القاصر) الذي يُسلم به

وأيّاً كان ، فإنّ التصور الاسلامي - في ضوء تقسيمه الثلاثي للحلم - يضطلع بسدّ الخلل العلمي الذي وسّم بحوث الأرض عن (الأحلام) من حيث مصادرها وفعاليتها وتفسيرها ، وهو امرٌ نحاول الآن متابعة الحديث عنه .

* * *

طبيعي ، ينبغي ألا يفوتنا التنبيه الى ان بحوث الأرض التقليدية ،

وأعني بها : التصورات السلفية للحلم ، بدءً من عصر الاغارقة وانتهاءً بمشارف العصر الحديث ، ألمحت إلى مصادر الحلم وفاعليته وتفسيره بما يشبه التصور الاسلامي من حيث صلة بعض الاحلام بـ (السماء) وصلة البعض الآخر برغبات الانسان وافكاره ، فضلاً عن تلميحها بمنهات جسمية وخارجية لها منعكساتها في إحداث (الحلم) بحيث يطبعه بسمّة « الأضغاث » ويفرغه من اية فاعلية . . . كل اولئك خبرته بحوث الأرض وافاضت في الحديث عنه ، إلا ان الاتجاه الحديث - كما نعرف - يتحاشى الاشارة إلى اي عنصر مرتبط بـ (السماء) من حيث فاعليتها في تكييف الحلم ، حاصراً ذلك في منبهات عضوية أو نفسية في التكييف المذكور . فالمنبهات العضوية عديمة الفاعلية ما دامت لا تتجاوز وصل الحلم بتهييجات العضو من نحو « الصداع » وانعكاسه شغفاً تعشش فيه خيوط العنكبوت أو وهن الصدر وانعكاسه طيراناً . . . الخ . . . وتبقى الفائدة منحصرة في المنبه النفسي الذي اشرنا إليه وتدليله على غط الأمراض او الأعصبة التي يمكن ان يتعرفها الحالم ، معدلاً سلوكه في ضوء التعرّف المذكور .

وهذا التعرّف - كما سبق القول ايضاً - لا ينفيه الاسلام ، لكنه لا يقر بفاعليته على النحو الذي يحققه النمطان الاخران من الاحلام ونعني بهما (البشرى) و (التحزين) . وحتى هذا الأخير يفقد فاعليته اذا ارتكنا إلى النصوص الاسلامية التي توصي بعدم ترتيب اي اثر نفسي عليها وضرورة عدم الالتفات إلى مصدرها الذي لا يتجاوز دائرة الابعاء بالسوء . ويبقى حينئذٍ النمط (البشير) أو النمط (الصادر) من السماء محتفظاً بفاعليته في تعديل السلوك . وهذا يعني ان الاحلام لا تخلو من احدئى حالتين ، اما ذات فاعلية ، واما عديميتها ، حيث تشمل الاخيرة كلاً من (الاضغاث) و (التحزين) اللذين يعني اولهما ان الحلم مجرد صدئى لمنبه نفسي أو جسمي ، ويعني ثانيهما انه مجرد ابعاء بالشر . واما الفاعل من الأحلام ، فينحصر - كما قلنا - في النمط الصادر من (السماء) . . . - « التقسيم الثنائي للأحلام » . .

من هنا يتجه الاسلام إلى تقسيم اخر للرؤيا من حيث دلالته ، وهو

التقسيم الثنائي الذي يشطرها إلى ما هو (صادق) منها ، وما هو (كاذب) ،
فلاول منها ؛ فاعل ومؤثر ، والآخر : عديم الفاعلية .

وقد اوضح الامام الصادق (ع) هذه الحقيقة عبر ربطها بظاهرة عرى
تتصل بانسحاب الأثر النفسي على عملية التمييز بين غمطي الرؤيا ، يقول
(ع) عن غمطي الرؤيا : [فصارت تصدق احياناً فينتفع الناس بها في مصلحة
يهتدى لها او مضرّة يتحذر منها ، وتكذب كثيراً لثلا يعتمد عليها كل
الاعتماد]^(١) .

وفي نص اسلامي آخر ، يشير (ع) الى تحديد الرؤيا الكاذبة بقوله :
[اما الكاذبة المختلفة ، فان الرجل يراها في اول ليله وانما هي شيء يخيل
الى الرجل]^(٢) . فإشارته (ع) الى (التخيل) تفصح عن تشوش الاداء
الوظيفي لجهاز العقل عند الحالم فيما اشارت إليه بعض تصورات البحث
الأرضي ، سواء اكان ذلك صادراً من منبه عضوي او نفسي .

والمهم ان التقسيم الثنائي للحلم على النحو المذكور ، يختصر اكثر من
مسافة في تقويم الحلم وتحديد فاعليته وعدمها ، فهو يتجنب مزلق البحث
الأرضي (قديمة وحديثة) في التأرجح بين الاتجاه المادي الذي لا يرى
الحلم بعامة اكثر من كونه مظهراً لنشاط عضوي لا فاعلية له ، وبين الاتجاه
المضاد له (المثالي) الذي يشدد على فاعليته المتمثلة في كونه (مفتاحاً) لفهم
الشخصية وتعديل سلوكها . الاتجاهان كلاهما ، يبتعدان عن ارض
(الواقع) ، في نظرتهم احادية الجانب ، في حين ان الفرز الاسلامي للنمطين
(الصادق والكاذب) يحسم المشكلة كما لحظنا .

لكننا قبل ان نعرض للخطوط التفصيلية التي تفرزها اهمية التمييز بين
الرؤى الصادقة والكاذبة (عبر التصور الاسلامي لها) لا مناص لنا من طرح
اكثر من سؤال في هذا الصدد ، فيما يبطل البحث الأرضي عاجزاً عن الاجابة

(١) البحار : ج ٥٨ ص ١٩٣ ح ٧٥ .

(٢) البحار

عليها . وفي مقدمة ذلك ، السؤال الذاهب الى طرح واحد من انماط الرؤيا وهو : (التنبؤ) أو الأحلام التي تتنبأ باحداث المستقبل ، ان امثلة هذه (الرؤى) حقيقة لا يمكن إنكارها حتى في نطاق تجارب الأرضيين المنعزلين عن السماء ، فلا الاتجاه المادي بقادر على طرح كلمة حياها ، ولا الاتجاه المثالي الذي نسج صمتاً عندها بقادر على تجاوزها ، وهذا ما يجسد خللاً علمياً في البحث الأرضي الحديث يقلل - دون ادنى شك - من قيمة ما يقدمه من آراء في صدد تفسيره لظاهرة الحلم .

البحث الأرضي مجهل تماماً ، المصادر التي تمد الشخصية بـ (الروح) و (الدوافع) و (الافكار) ، ومع اقراره بهذا العجز لا يملك حيال المشكلة سوى عرض تجاربه الأرضية التي تحده ، وسوى (الصمت) حيال التجارب خارج حدود الأرض ، ومع ان هذا الصمت فضيلة « علمية في حد ذاته ، الا أنه يفقد اية نظرية ارضية قيمتها الحقّة ما دامت موسومة بطابع (العجز) الذي لا ينكره اي باحث ارضي .

المهم ، ان التمييز من نمطي الرؤيا (الصادقة والكاذبة) في ضوء التصور الاسلامي كذلك ، يحسم - مثلما قلنا - ظاهرة الأحلام ، من حيث (فاعليتها) في تعديل السلوك . فاذا ادركنا ان شطراً من الاحلام . لا يعدو كونه (أضغاثاً) و (تخيلاً) ، حينئذ فان الشطر الآخر منها يظل (منبهاً) من (السماء) - لا انه مجرد مثير عضوي او نفسي - تترتب عليه (وهنا تكمن خطورة ظاهرة الأحلام) انعكاسات ذات اهمية بالغة المدى في تعديل السلوك . وهذا ما المح إليه النص الاسلامي الذي لحظناه قبل سطور حينما قرر (ع) ان الاحلام : [صارت تصدق احياناً ، فينتفع بها الناس في مصلحة تهتدى لها او مضرة يتحذر منها) فالاشارة الى كلٍ من (الصلاح) و (الضرر) ، الارشاد أو العلاج الذي يتكفل بعملية تعديل السلوك ، والنص التالي يحدد بوضوح اشد مهمة الحلم في تعديل الجانب الشاذ من السلوك ، يقول (ع) (إذا كان العبد على معصية الله عز وجل واراد الله به خيراً أراه في منامه رؤيا تروعه ، فينزجر بها عن تلك المعصية) . وفي ميدان

التطبيق للظاهرة المذكورة يمكننا - على سبيل المثال - أن نلاحظ فاعلية التعديل متمثلة في الواقعة التالية: [أتى إلى أبي عبد الله (ع) رجل فقال: يا بن رسول الله، رأيت في منامي كأنني خارج من مدينة الكوفة في موضع أعرفه وكأن شيخاً من خشب أو رجلاً منحوتاً من خشب على فرس من خشب يلوح بسيفه وأنا أشاهده فزغاً مذعوراً مرهوباً. فقال (ع): انت رجل تريد اغتيال رجل في معيشته]، ثم أوضح الحالم تفصيلات ما كان يعتزمه من اجحاف مالي حيال احد جيرانه، واقلع عن عزمه المذكور بعد وقوفه على تفسير الامام (ع) لرؤياه .

هذا كله من حيث الفاعلية الفردية للحكم المرتبط بالسما. اما فاعليته الاجتماعية فيكفي ان نشير الى حكم الملك الذي عرضه القرآن الكريم في قصته يوسف (ع) فيما استطاع الحلم ان ينقذ مصر من كارثة اقتصادية تنبّه يوسف إليها عبر تفسيره (ع) لرموز الرؤيا .

الأحلام والعصاب :

تحاول بعض التصورات الأرضية ان تربط بين كثرة الحلم ومرض الشخصية، حتى انها - كما سبق التلميح - تعدّ الحلم احد اشكال (التعبير) - ان لم يكن اشد اشكاله بروزاً - عن مكبوتات الشخص، وتبعاً لذلك فان شدة العصاب يرتبط بكثرة الحلم وبالعكس . اما الإسلام فقد ألمح الى هذا الجانب الذي اهتمت إليه بعض تصورات الأرض، وربط بين كثافة الأحلام وقلتها وبين ايمان الشخصية وسلامة جهازها النفسي وانعكاس ذلك على الحلم وموقعه من الصدق أيضاً .

ولا نغفل انّ التصور الاسلامي للسلوك لا يفصل بين ما هو نفسي صرف وبين ما هو عبادي، حيث أوضحنا مفصلاً في القسم الاول من هذه الدراسة (وحدة العصاب الفكري والنفسي) في التصور الاسلامي للشخصية .

وهنا نكرر هذه الحقيقة حينما نلاحظ ان الامام (ع) يقرّر: [أن رؤيا

المؤمن صحيحة لأن نفسه طيبة و يقينه صحيح [حيث يصل هذا النص بين (صدق) الحلم ، وسلامة الجهاز النفسي (نفسه طيبة) وسلامة السلوك العبادي ايضاً (يقينه صحيح) ، ثم يصل بين ذلك وبين قلة او انعدام الرؤيا . ويقول (ع) : [المؤمن اذا رسخ في الايمان رفع عنه الرؤيا] وفي تقرير آخر قال (ع) : [من اكثر المنام رأى الأحلام] ... ففي هذين النصين تلميحٌ إلى التناسب بين سوية الشخصية وقلة أحلامها أو بين مرض الشخصية وكثرة أحلامها .

ومن الممكن أن يُفصح هذان النصان عن دلالات أخرى قد استخلصها المعنيون بهذا الحقل لا تتفق مع استخلاصنا المتقدم ، بيد أن القناعة بما قرّراه ستكفي من حيث انصرافهما إلى الأحلام الكاذبة أو الاضغاث التي تتساق مع تركيبة الشخصية التي تتأق عن مبادئ السوية الاسلامية ، وإلا فإن الشخصية السوية المؤمنة طالما تتعامل مع الحلم ، وطالما يظل حلمها متسماً بالصدق ، حتى أنّ النبي (ص) كان يخاطب اصحابه [هل من مبشرات ؟] في نص آخر يقول : [لم يبق من النبوة إلا المبشرات] مما يعني أنّ الصلة بين ايمان الشخصية وسويتها وبين صدورها عن الرؤيا ، تظل من الوثاقه بحيث لا يمكن انكار ذلك ، كل ما في الأمر ان الرؤيا الكاذبة أو الاضغاث هما اللذان يرتفعان عنه بحيث لا تجد (نفسه الطيبة) و(يقينه الصحيح) - كما قرر (ع) ذلك - مكاناً لما هو كذب واضغاث من الأحلام بصفة ان الشخصية المريضة التي تُعنى بهموم المتاع الدنيوي هي المرشحة لانعكاسات المتاع المذكور عليها من خلال الاضغاث والأحلام المريضة .

السّمات التّعبدية

نستهدف من (السمة التعبدية) : طريقة التعامل مع الظواهر التي طألب المشرّع الاسلامي بممارستها حيال (المبدع) ، وهو امرٌ غائب عن تصورات علم النفس الأرضي ما دام هذا العلم بمنأى عن السماء : كما هو واضح ، وتبعاً لذلك ، فان هذا الحقل يظل منفرداً - في سماته التي نحددها - عن سائر السمات التي انتظمتها الحقول المتقدمة حيث توفّر على تحديدها كلّ من الاسلام وبحوث الأرض ، بينما يتفرد الاسلام - كما هو واضح - بصياغة السمات (التعبدية) التي نعتمز الحديث عنها ، وهي سمات تتصل بطريقة تعاملنا مع (الله) من حيث الممارسات الفكرية نحو ، الايمان ، الطاعة . . . الخ ، ومن حيث الممارسات الوجدانية نحو ، الدعاء ، والتوبة وغيرهما ، ومن حيث الممارسات الحركية نحو : الصلاة ، الحج ، الجهاد ، وسواها .

(الإيـمان - الكفر)

ينفرد التصور الاسلامي (ومعه التصورات الدينية بعامه) في رسم السمة المذكورة بالنسبة الى الشخصية « السوية » ، « فالايـمان » يعني : الاعتقاد بوجود (مبدع) للكون ، وبـ (وظيفة) خلافية يمارسها الانسان ، وبـ (يومٍ آخر) يُحقّق فيه الإشباع بدون اية قيود .

واهمية هذه السمة من حيث (الاستواء) تتمثل في مساهمتها - بشكلٍ فعال - في مسح اية ظواهر من (الصراع) الذي يستجره - عادة - احد الدوافع الانسانية وهو : الحاجة الى « المعرفة » فالانسان بحكم صدره عن الدافع

المذكور ، يضطر إلى استكناه الحقائق التي تتصل بوجوده وفلسفته وبالموت ، وبما بعد الموت ، و « بمبدع » الوجود . الخ .

ومن البين - كما سبق التلميح الى ذلك أن بقاء الشخصية دون أن ترسو على شاطئ من اليقين المعرفي بظاهرة الوجود وتفسيره ، يدعها نهياً للتوتر وللصراع ، ما دامت (الحاجة المذكورة) لم (تُشبع) .

وهذا في حالة عدم رسوّها على شاطئ محدد ، من حيث الايمان أو عدمه ، اي في حالة التشكيك ، طالما نعرف ان (الشك) يعدّ في كل التصورات الأرضية ، سمة شاذة تنسحب على غالبية الأمراض العصابية المعروفة .

اما في حالة (الرفض) اي : عدم الايمان ، فان المرض النفسي يأخذ طابعاً آخر من الاعراض . ونحن اذا أقررنا بمعيارين من المعايير التي سبق ان عرضناها (من جهة علم النفس الأرضي) وهما : (تقبّل الذات) و (تقبّل الواقع) ، لحظنا أنّ (المنكر ، للمبدع أي عدم الايمان بوجود المبدع ، يجرّ الشخصية الى سلوك مَرَضِي هو (الهروب من الواقع) بدلاً من (تقبّل الواقع) ، لسبب بسيط هو : أنّ ظاهرة الوجود المتصلة بقانون (السببية) لا يمكن لاحد إنكارها البتة لأنه إنكارٌ لأبسط المبادئ التجريبية التي لا نتعقل امكانية عدم الاقرار بها . وأوضح مثال لهذه الظاهرة هو : الظاهرة المرَضِيّة ذاتها ، فعالم النفس لا يمكنه أن يغفل السبب الوراثي ، أو البيئي مثلاً لنشأة العرض المرَضِي ، وإنكاره للسببية المذكورة يعدّ ابرز انماط المكابرة التي لا يرتضيها اي عالم نفسي لذاته . والأمر نفسه حين ننقله الى الظاهرة الوجودية بنحو عام . وطبيعيّ فان جهل الباحث النفسي بتفاصيل الجذر المرضي لا يعفيه من الاقرار بوجود سبب لم يهتد إليه سواء اكان وراثياً أم بيئياً أم غائماً لا يمكن تحديده بشكل من الاشكال ، الا انه في الحالات جميعاً ثمة (سبب) كامن وراء العرض المرَضِي ، . . . وهو نفسه ما يمكن تصوّره حيال الظاهرة الوجودية ، فيما لا تعفي الباحث الذي يعجز عن معرفة (السبب) من ضرورة الإقرار به على نحو الاقرار الذي يواكبه في البحث عن معرفة (السبب) لنشأة هذا المرض او ذاك .

المهم ، ان « الانكار » للمبدع ، يظل مطبوعاً بنفس السمة التي تطبع الباحث النفسي في انكاره لـ (سببىة) المرض النفسي ، وهذا ما يقتادنا إلى صياغة هذه الحقيقة النفسية القائلة : بأن (المنكر) للمبدع يمارس عملية (هروب من الواقع) اي : يمارس سلوكاً مَرَضِيّاً يقره كل الإتجاهات النفسية حيث يتجسّد هنا في احد اشكاله ، وهو : الهروب من الاقرار بوجود (سببىة) تنتظم الكون .

اما المعيار الآخر للسواء وهو (تقبل الذات) فينعكس هنا بدوره على سلوك الشخصية حيال تفسيرها لظاهرة الكون ، فالمنكر للمبدع لا يمارس عملية (تقبل) لذاته القاصرة عن معرفة قانون « السببىة » ، بل (يتجاهل) القانون المذكور من خلال انكاره إياه ، بمعنى انه لم يتعامل (واقعياً) مع امكانات (ذاته) بل نسج حول ذاته تصوّراً لا حقيقة له اي تصور اكبر من حجم امكاناته ، وهو (السمة) التي تطبع سلوك المَرَضِيّ النفسيين كما هو واضح باقرار الاتجاهات الأرضية ذاتها .

اذن ، في الحالات جميعاً ، تظل (السمة المَرَضِيّة) هي الطابع الذي يسم المشككين أو المنكرين لـ (سببىة) الوجود ومبدعه ، كل ما في الأمر ان « العالم النفسي » يظل غافلاً عن هذه الحقيقة التي تطبع سلوكه ، وهو امرٌ لا يغيّر من حقيقة السلوك المَرَضِيّ المذكور .

* * *

واذا تجاوزنا ظاهرة (الايمان) ومقابلها (الكفر) ، من حيث الجذر النفسي لها ، واتجهنا إلى المعطيات الصحيّة التي تراكب « الإيمان » ، امكنا ان نلاحظ معطياتٍ متنوعة أخرى تساهم جميعاً في التصاعد بالشخصية إلى ابعاد درجات (السواء) في السلوك . فالايان باليوم الآخر مثلاً ، يحقق (التوازن الداخلي) للشخصية بنحو لا يمكن البتة ان يتم لدى الشخصية غير المؤمنة . وفي مقدمة ذلك (التعويض) الذي تهيه السماء للشخصية ، بحيث تطمئن الشخصية الى ان ايّ (تأجيل) تمارسه حيال حاجاتها سوف لن يتم على حساب الخسران الذي لا مفر من مواجهته ، بل ان الخسران الدنيويّ (تأجيل

الاشباع) سوف (يعوض) باشباع اكبر حجماً من الاشباع الدنيوي الذي مارست (التأجيل) حياله . وهذا وحده كاف بان يدع الشخصية (متوازنة) داخلياً ، آمنةً ، مطمئنة لانحيا اي توتر او صراع ، بعكس الشخصية الأرضية التي تضطر الى مواجهة (الاحباط) بمرارة لانها لا تملك يقيناً بتعويضه بقدر ما تملك يقيناً بالموت الذي يمسح كل تطلعاتها ، وهو ما يدعها نهياً للتمزق وللصراع : ما دامت - أساساً - تنطلق من مبدأ (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم) ، فإذا لم تحقق اشباعاً للذة او اجتناباً للألم ، حيثذ لا مفر من تحمّل الخسار الذي يستجرها - بطبيعة تركيبها الباحثة عن اللذة - الى ان توتر وتتصارع مع ذاتها ، وهو ما يجسّد مسحة (المرض النفسي) كما هو واضح .

(الطاعة - المعصية)

الايان ومقابلة « الكفر » ، يمثّلان سمتين للشخصية تتصلان بالجذر النفسي لها : من حيث مواجهتها لتفسير الظاهرة الكونية . .

اما (الطاعة) وتقابلها (المعصية) فيجسّدان سمتين تطبعان الشخصية بعد اجتيازها مرحلة « الإيآن » ، اي : ان (المؤمن) بوجود « المبدع » من الممكن ان (يلتزم) بمبادئ السماء ، ومن الممكن ألا يلتزم بها ، ففي الحالة الاولى ستطبع الشخصية سمة (السواء) ، وفي الحالة الاخرى : ستطبعها سمة (المرض) .

والسرّ في ذلك عائِدُ ، الى ان السماء - كما سبق القول - تنظر الى (المرض) من زاويته : « النفسية » و « الفكرية » ، ولا تفصم بينهما إلا في درجات السواء (والمرض) وليس من حيث تحديدهما .

السماء بحكم كونها هي المتكفلة بصياغة التركيبية البشرية وتكيف مختلف دوافعها وطرائق اشباعها ، حينما ترسم مجموعة من المبادئ وتطالب بالالتزام بها ، فإنها بذلك تُشبه التوصيات التي يقدمها الطبيب العقلي لتحسين الصحة النفسية ، وهذا يعني ان « الالتزام » بتوصيات السماء سيفضي حتماً الى اكتساب الشخصية طابع (السواء) ، والى انّ عدم الالتزام بها يفضي الى

اكتسابها طابع (الشذوذ) ، فهناك من (المبادئ) ما يندرج تحت (الواجب) أي : الإلزام بممارستها بحيث يترتب عليها معايير الثواب والعقاب ، . . . وهنا ما يندرج ضمن (المندوب) الى ممارسته بحيث تتضخم درجة (الثواب) عليها . ويقابلها ما هو مندرج ضمن (المحرم) والاقبل درجة منه وهو (المكروه) ، بحيث يمكن ان نتخلص من ذلك بأن (المحرم) ما تترتب عليه آثار مَرضية في غاية الخطورة ، والى ان (المكروه) يجسد درجة أقل من الشذوذ .

فممارسة (الصلاة) اليومية - على سبيل المثال - تعد (واجبة) ، كما ان تزكية الاموال وانفاقها في حالة بلوغها قدرأ معيناً ، مطبوعة بنفس الحكم .

وهاتان التوصيتان لو عرضناهما على معايير الصحة النفسية ، لوجدناهما يساهمان بشكلٍ فعال في تدريب الشخصية على اكتساب سمات (السواء) ، فالصلاة - وفق شروطها - تمثل ركوناً كاملاً نحو (المدع) الذي يتكفل باشباع الحاجات الشخصية ، وفي مقدمتها (التقدير) الذي تمنحه السماء لممارس الصلاة من خلال مراقبتها وتهيئتها للممارس .

وهذا وحده كافٍ لإشباع الشخصية الباحثة عن التقدير والحب من الآخرين .

وأما زكاة الاموال ، فانها (تدرّب) الشخص على تصدير (الحب) وهو اهم سمة للشخصية السوية ، طالما يجسد الإنفاق تنازلاً عن ممتلكات (الذات) وإتجاهاً إلى (الآخرين) على نحو ما يجمع عليه علماء النفس في تقريرهم لمبدأي التنازل عن الذات ، والاتجاه نحو الآخرين .

واما نموذجاً (المندوب) و (المكروه) فيما يجسدان درجة أقل من درجات السواء أو الشذوذ ، فيمكن ان تمثل لهما بالتوصيتين اللتين (تندب) احدهما إلى ممارسة النوم في الظهيرة ، و (تكره) ممارسته عند « العصر » ، فالنوم المندوب إليه في الظهيرة يقترن بتحسين بعض السمات العقلية وهي : تقوية « الذاكرة » ، والنوم (المكروه) عصباً يقترن بنشأة بعض السمات المرضية وهي (الحماسة) .

طبيعي ، قد لا تقتزن كل التوصيات بما هو عاجلٌ من الاشباع النفسي او الحيوي ، كما هو الحال في الامثلة المتقدمة ، بل قد تقتزن بما هو (آجل) من الاشباع الاخروي وهو : الاشد اهمية دون ادنى شك ، الا انه في الحالات جميعاً ثمة معطيات عقلية ونفسية وجسمية قد تتحقق دينوياً وقد تتحقق أخروياً ، فيما تظل مرتبطة (من حيث حجم الاشباع) بما هو في درجته القصورى متمثلاً في الالتزام بما هو (واجب) والامتناع عما هو (محرّم) وفي درجته الاقل متمثلاً في (المندوب) وفي الامتناع عن (المكروه) .

نخلص من هذا ، إلى أن (الطاعة) - وهي الالتزام . وفقاً للدرجات التي المحنا إليها - والمعصية - وهي عدم الالتزام بذلك ، تساهمان في تدريب الشخصية على ان تكتسب سمات (الصحة) أو (المرض) تبعاً لدرجات الالتزام المشار إليها .

من هنا ندرك أهمية السمتين المذكورتين اللتين وردتا في قائمة السلوك التي قدمها الامام (ع) ضمن جنود (العقل - الجهل) او (السواء - الشذوذ) من حيث كونها - مثل سائر السمات النفسية الخالصة من نحو (اليقين - الشك) الرجاء - القنوط الخ - جزءاً من السمات التي تنتظم السلوك الانساني ، وتشطره الى طابع سويّ او طابع مرضي ، كلّ ما في الأمر ، ان الاتجاهات الأرضية تظل (غافلة) عن هذا المعيار (الطاعة - المعصية) تبعاً لانعزالها عن (السماء) أساساً بنحو يفسّر لنا واحداً من الأسباب التي تجعل من علم النفس الأرضي عاجزاً عن ادراك السبب الذي يطبع العلاج الأرضي بالاحفاق .

هنا ينبغي ان نتجسس عبر حديثنا عن (الطاعة - المعصية) - الى بعض التساؤلات التي يثيرها الأرضيون حيال (الالتزام) العبادي وعدّهم آياه نمطاً من (العبودية) التي تتنافى مع (حرية) الشخصية ، وانسحاب ذلك على طابعي (السواء) و (المرض) .

والجق ، ان الأرضيين غافلون تماماً عن استكناه الحقيقة المذكورة ، فيما

تجسد العبودية - كما سنلاحظ ذلك - قمة (السواء) ، وبالعكس فإن التمرد عليها يجسد قمة (الشذوذ) ، وهذا ما نعرض له الآن في ضوء مبادئ علم النفس الأرضي ذاته .

انه من البين ، أن علماء النفس يعدّون (الدافع الى القيم) أو (الحاجات القيمة) واحداً من الدوافع التي تنتظم التركيبة البشرية فيما تندرج بضمنها ، القيم الاجتماعية المختلفة ، فالصدق والإخلاص والأمانة والعدل ونحوها لا يمكن لاية شخصية ان تتغافل عن الاقرار بمشروعيتها ، بل ان إنكارها لا يمكن ان يحقق ايّ استمراراً لدلالة الحياة .

ان نفس اقرارنا بأن (القيم المذكورة) لا مناص من مراعاتها ، يعدّ انصياعاً لها وخضوعاً لمعاييرها وعبودية لها ، اي : عبودية للقيم التي نؤمن بها .

العبودية هنا تعني : الإيمان بالشيء ، الإيمان بالصدق ، الايمان بالاخلاص ، الخ ... وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نتخيل امكانية ان يقول احدنا للآخر : لماذا (تؤمن) بالعلم ، لماذا (تخلص) في ممارساتك العلمية ، لماذا (تعدل) بين الآخرين ، الخ ...

ولنبسط في تقديم نموذج يومي من السلوك :

اذا افترضنا ان عالماً نفسياً قام بممارسة (عمل تجريبي) في نطاق مهمته العلمية ... فان اهم ما يتنزع تقديرنا خلال الممارسة المذكورة هو : (الإخلاص العلمي) ، بمعنى ان العالم المذكور (أخلص) في عمله ، أي : مارس (عبودية) حيال مفهوم (الاخلاص العلمي) الكائن الأدمي بدوره ، يمارس (عبر وظيفته الاسلامية) « عبودية » لمبادئ السماء ، وهي (مبادئ) تمثل نفس مبادئ الأرضيين الذين يقرون بضرورتها مثل : الاخلاص ، الصدق ، الوفاء الخ ، كل ما في الأمر ان الشخصية الاسلامية تشبه الشخصية الأرضية التي تمارس عملية (تقدير) و (حب) و (اعجاب) بهذا العالم او ذاك من قديم انجازات علمية او اجتماعية ،

فتقديرها وتنميتها للعالم أو المصلح الاجتماعي يعدّ (إيماناً) بانجازاته ، ومن ثم : « عبودية » للانجازات المذكورة ، اي (اقراراً) بأهمية الانجازات التي اشرنا إليها .

وحين ننقل هذه الظاهرة الى (السماء) و (انجازاتها) التي لا حدود لها (بالقياس إلى ضآله العالم البشري) ، حيثئذٍ ، فان (التقدير) و (الحب) و (الاعجاب) يحتل موقعاً أكبر حجماً دون ادنى شك ، وهذا يشبه التفاوت بين درجات (الثمين) التي تمنحها لعلماء يتفاوتون في امكاناتهم العلمية أو الإصلاحيّة ، والمهم ، ان نفس الحب والتمسين والاعجاب يعد (عبوديةً) اي : انصياعاً لحقيقة من الحقائق .

اذن الانصياع للحقيقة يجسّد مفهوم « العبودية » .

وفي ضوء ذلك ، يمكننا ان نعرض السمة المذكورة على معايير (السواء) التي اجمع علماء النفس على عدّها محكاً للشخصية السليمة وفرزها عن الشخصية المريضة .

الانصياع للحقائق يعدّ (في ضوء المعايير الأرضية ذاتها) واحداً من سمات الشخصية « السوية » ، وعلى العكس فان الشخصية المريضة هي التي (تمرد) على الحقائق وتتعامل مع (الأوهام) بدلاً من ذلك وهذا يعني - بوضوح - ان مفهوم (العبودية) - من حيث التصور الاسلامي - يجسّد (إيماناً) بحقائق لا سبيل الى التشكيك بها ، وتعاملاً مع (الواقع) وليس (هروباً) منه أو (تمرداً) عليه : كما هو طابع الشخصية المريضة المنسحبة الى (ذاتها) من خلال هروبها من « الواقع » أو الشخصية المنحرفة اجتماعياً (السيكوباتية) من خلال (تمردها) على القيم الاجتماعية .

(الهدف)

الشخصية السويّة - في التصور الاسلامي - هي التي تتعامل (من حيث مجمل سلوكها) مع « الله » فحسب ، اي انها تتحرك من خلال كونها (موظفاً) في مؤسسة رسمية ، (يلتزم) بتنفيذ مقرّراتها . وهذا يعني ان

العمل ينحصر لـ « الله » ، بحيث لا تُشرك معه آية قوئى اخرى ، سواء اكانت عائدة إلى (الذات) ، ام الى (الآخرين) أم الى مختلف قوئى الوجود .

ان ايّ اخلال بهذا المبدأ ، يُصبح ، مؤشراً ، الى سلّ الشخصية من نطاق « سويتها » وتعريضها الى (المرض) بقدر حجم الإخلال الذي تصدر عنه .

من هنا ندرك اهمية هذا « التوظيف » من خلال مبدأ عام تطالب التوصيات الاسلامية به وهو :

النّية او الهدف :

إن « النّية » تشكل أساساً عاماً لايّ تحرك بشري ، بصفتها تعبيراً عن العمل من اجل « الله » ، ويكفيها أن نقرأ توصيات من نحو : [الأعمال بالنيات] و [لا عمل إلا بنية] و [لو ان عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه « رضا » أحد من الناس ، كان مشركاً]^(١) ، أقول ، يكفيها أن نقرأ أمثلة هذه التوصيات ، لندرك موقعها من خط « الاستواء » لدى الشخصية . فالعمل ، لا قيمة له ، بل يترتب عليه اثر سلبيّ اخرورياً إذا استهدف الشخص منه - ولو في نطاق صغير - إرضاء احد من المخلوقين . والسبب في ذلك عائدٌ إلى أن ادخال رضا غير الله يعني : فسح المجال لان نتحرك . . . ذاتياً ، بدلاً من ان نتحرك (موضوعياً) في العمل ، اي اننا سنتعامل بقدر (النفع) الذي نكسبه لذواتنا وليس بقدر ما يتطلّبه العمل من أهمية . وقد سبق ان اوضحنا - في مواقع سابقة من هذه الدراسة - ان « المتعة التي يسعى كلّ منا الى تحقيقها تتمثل في نمطين : احدهما ذاتي والآخر موضوعي ، والى ان الاول يعني : الاشباع الطليق من كل قيد ، والآخر يعني الاشباع المقيّد بمبادئ خاصة ، وإلى ان الأوّل مؤشّر الى (المرض) ، والآخر مؤشّرٌ إلى « السوية » في السلوك . والآن حين نعود إلى « النّية » ونمزج معها رضا غير الله ، يعني اننا سمحنا لانفسنا باشباع عابر هو : المتعة التي نحققها من خلال التقدير الاجتماعي الذي ننشده من هذا

(١) الوسائل : ج ١ ص ٤٩ الباب ١٠ من أبواب مقدمة العبادات ح ١١ .

« الشخص او ذاك من توحيناً إبراز العمل أمامه ، وهذا هو قمة التمرکز حول الذات فيما يعد عَرَضاً مرضياً كما هو واضح .

ان اهمية (النية) الموضوعية تتمثل في كونها تساهم بشكل فعال في تجسيد مبادئ الصحة النفسية ، لأن عدم وجودها أو مجرد إبرازها بقدر ما تجرّ نفعاً بالنسبة الى الآخرين ، يدع الشخصية نهياً للصراع^(١). وتحضرنى في هذا المجال توصية لأحد علماء الشخصية المحدثين ، وهو : (اليورت) - عبر تحديده للشخصية السوية وافتراقها عن الشخصية المرضية - ان « الاهداف » الطويلة او الاستمرارية هي التي تحدد دلالة الشخصية وتميز الأدمي من الحيوان ، والراشد من الطفل ، والصحيح من السقيم ، بيد ان هذا التحديد يبقى (وهذا هو شأن كل تصوّر ارضي منفصل عن السماء) مفتقراً الى الفاعلية التي ينطوي عليها بحث الشخص عن « اهداف » استمرارية . فالشخص المنزول عن السماء وعن معرفة (الوظيفة) المحددة له ، يضطر إلى أن ينسج له (اهدافاً) بشكل او بآخر حتى يضيفي (معنى) على دلالة الحياة وإلّا فسيفي نهياً لصراع لا حدود له ، ولذلك سيضع بعض الحد لهذا الصراع حينها يرسم له « اهدافاً » دنيوية عابرة ، في حين ان وعيه أساساً بـ (وظيفة) خاصة هي « الخلافة في الأرض » ووصلها بكل مستوياتها بـ (النية) من اجل الله ، سيردم أساساً اية امكانية للصراع ، ويجعله مطمئناً آمناً ، محققاً للتوازن الداخلي بابعده مدى يمكن تصوّره في هذا الصدد .

اذن التعامل مع (الله) من خلال مفهوم (النية) ، يحقق اول مبادئ « السواء » في السلوك ، وبدونه لا يمكن ان يتحقق « السواء » إلا في نطاق محدودٍ اشار إليه الباحث الأرضي المذكور .

الصلاة :

تعد الصلاة واحدةً من الممارسات الحركية والفكرية التي تنطوي على عنصر (التدريب) على السلوك (السوي) . كما تتضمن نطاً من « الاشباع »

(١) يتمثل الصراع في حالة ما اذا كان العمل مجرداً من « النية » ، في عبثته ولا معناه .

الذي لا حدود له ، فيما يتصل باهم الدوافع البشرية وهو : « الحاجة الى التقدير » .

ان (الحاجة الى التقدير) لا يكاد اَيَّ اتجاهٍ نفسي يتجاهل اهميته في ميدان السلوك البشري ، حتى انه ليتمكن القول ان الحاجات الحيوية التي لا مناص من اشباعها تظل مرتبطةً « بالحاجة الى التقدير » على نحو قد تمارس الشخصية تأجلاً (لحاجاتها الحيوية ، اذا كان اشباعها يتم على حساب إلغاء التقدير الاجتماعي المذكور . فالجائع - على سبيل المثال - لديه استعداد كامل على تحمّل التوترات العضلية التي يسببها الجوع ، إذا كان ذلك يحفظ له ماء الوجه ، ويجعله محتفظاً بـ (تقدير) الآخرين لشخصيته .

وعلى العكس من ذلك ، فإن فقدان الشخصية لعنصر (التقدير) و (الحب) من قبَل الآخرين ، يعني : فقدانها للدلالة الوحيدة التي تمنحها معنى (الحياة) ، اي : انسلاخها من النطاق (الاجتماعي) الذي يميز الانسان عن غيره ، بل حتى مجتمعات (الحيوان) ، حسب الدراسات التي توفر عليها علم النفس الحيواني ، لا يمكنها ان تنسلخ من الدلالة (الاجتماعية) لوجودها .

من هنا ندرك سبب نشأة بعض الأمراض النفسية الخطيرة التي تطبع بعض الشخصيات التي حرمت من (الحب) ومن (التقدير الاجتماعي) من حيث انسحاب ذلك على سلوك الشخصية الانطوائي ، وسلوكها العدواني الذي يعد (تعويضاً) عن فقدانها لعنصر (التقدير) و (الحب) .

وتعنيها من ممارسة (الصلاة) دلالتها المتصلة بعنصر (التقدير) أو (الحب) وهو تقديرٌ تمنحه (السماء) لممارس الصلاة بنحو لا يضارعه التقدير الاجتماعي المؤلف .

فالنصوص الاسلامية طالما تشير إلى أن توجه السماء حيال الشخصية يتحدد بمقدار توجهها نحو السماء ، كما تشير النصوص الى ضرورة أن يتوفر عنصر (التوجه) في ممارسة الصلاة ، مما يعني ان حجم التوجه ينعكس على

حجم (التقدير) الذي ستمنحه السماء للشخصية .

مضافاً الى ذلك ، فان (الدافع الى المعرفة) وفي مقدمته التقدير الذي تحمله الشخصية حيال مَنْ يتميَّز بإمكانات ضخمة مثل : العالم والمكتشف والمصلح وسواهم ، . . . هذا التقدير حينما يُواجه بتقدير مماثل أو أكثر من قِبَل العالم والمكتشف والمصلح ، . . . عندها ، فان الشخصية ستتحسس بمزيد من الاشباع لحاجتها الى الحب والتقدير . . .

وهذا كله في حالة التقدير المتبادل بين الشخصيات الأرضية اما إذا نقلنا هذه الظاهرة الى السماء ، حينئذٍ فان امكانات السماء التي أبدعت الأرض ومَنْ عليها ، تظل بلا حدود من حيث عملية التقدير المتبادل ، فالشخصية التي تمارس الصلاة عندما تنتبه إلى أنها واقفة حيال مبدع الأرض ومَنْ عليها ، اي : حيال (الواحد) الذي لا يشاركه غيره في هيئته على الوجود ، حينئذٍ فان (الدافع الى المعرفة لديها) سيتجّه الى السماء بنحو لا يضارعه اي توجّه آخر وبالمقابل ، فان هذه الشخصية حينما تنتبه إلى ان المبدع (متوجهٌ حيالها ، وأنه (يثمن) وقوف الشخصية ، والى انه لا يملّ من محادثتها بصفة ان الشخصية مهما اكثرث من ممارسة الصلاة وأطالت الوقوف بين يد الله ، حينئذٍ فان (تقدير الله) يزداد حيالها بعكس الشخصية الأرضية التي تمتلك طاقاتٍ محدودةً من الاستعداد لمقابلة الشخص الآخر ومحادثته بحيث يدبّ إليها عنصر الملل بقدر طول المقابلة والمحادثة بينهما .

اذن كم ستتحسس الشخصية بـ (التوازن) حينما تجد ذاتها محاطة بتقديرٍ من (مبدع الوجود) كله ، وكم سيتوفر لديها من (الاشباع) الذي لا حدود له ، حتى ليصل الأمر إلى أن تحس بضآلة (التقدير الأرضي) بل ستتحسس بالوحشة من (الآخرين) - بدلاً من الاحساس بالحاجة الى تقديرهم - ما دامت محاطة بتقديرٍ من (مبدع) الوجود الذي (يغيم) « الآخرون » من خلاله ويفقدون اهميتهم بالقياس إلى اهمية (التقدير) الذي يمنحه « الله » .

ان ادنى تأمل لممارسة « الصلاة » واستحضار دلالتها في الذهن كما

بأن يسمح من الشخصية كل أعراضها التي تشيعها - عادةً - خبرات الحياة اليومية بما يواكبها من صراع وتوتر ناجمين من « الاحباط » الذي تواجهه الشخصية ، بحيث يتوفر لديها إحساس آخر لا يقيم ادنى وزنٍ للشخصيات الأرضية من خلال (الاشباع) الأثر الذي يحققه تعاملها مع السماء عبر ممارستها لعملية (الصلاة) .

الصوم :

الصوم بدوره ، يجسد غطاءً من الممارسة الجسمية التي تقترن بمعطيات متنوعة في حقل الصحة الجسمية ، مما لا تدخل في نطاق دراستنا بقدر ما نعتمد تبين معطياتها (النفسية) فحسب .

ولعل (التدريب) على ممارسة (التأجيل) لاقوى دافع بيولوجي في التركيبة البشرية (الجوع والعطش) لعل التدريب على تأجيل الاشباع الحيوي للحاجة المذكورة ، يعد أثرى مساهمةً في حقل الصحة النفسية من حيث اكتساب سمات (السواء) .

اننا سنجد - عند حديثنا عن الحاجات الحيوية - طرائق التنظيم الذي يحدده الاسلام حيال (الحاجة الى الطعام والشراب) ، ومساهمة هذه الطرائق في تحسين الصحة العقلية والنفسية ، مما يجيء (الصوم) واحداً من الطرائق المذكورة بالنسبة الى التدريب على تأجيل الاشباع المتصل بالحاجة الى الطعام والشراب .

واهمية هذا التدريب تكمن اولاً في كونها متصلة باقوى الدوافع الحيوية كما قلنا ، بحيث يترتب على ذلك ان يتم لدى الشخصية (استعداد) لتأجيل شهواتها ، وهذا وحده كافٍ بأن ينسحب على سائر ممارساتها التي تتطلب (تأجيلاً) متواصلًا ما دام (الاحباط) هو السمة التي تطبع الحياة بحيث لا يمكننا ان نتصور إمكانية ان تحقق الشخصية - ايًا كانت - كل ما تتطلع إليه ، وهو امرٌ يضطرها إلى ان تتقبل « الاحباط » . فاذا ادركنا ان تقبل الاحباط قد يتم حيناً على حساب الصحة النفسية ، اي :

ترتب آثار الصراع والتوتر عليه ، حينئذٍ فإن « التدريب » على مواجهة الاحباط هو الذي يدع الشخصية (متوازنة) محتفظةً بتماسكها وقدرتها على ذلك ، بحيث يجيء (الصوم) - على نحو الإلزام ، والندب أيضاً - عنصراً مساهماً في تكييف الشخصية على تقبل الإحباط .

اما المساهمة الأخرى لممارسة (الصوم) - في حقل التدريب على عنصر الإستواء - فهي : « التعامل مع الآخرين »

ان الانفتاح على الآخرين ، او العنصر الغيري ، أو المشاركة الوجدانية يعدّ - كما حددت ذلك كلُّ الاتجاهات النفسية - واحداً من اهم المعايير التي تفرز الشخصية السوية عن الشخصية الشاذة .

فالأحاساس بالجوع ، والعطش يدع الشخصية (متحسنة) بشدائد الآخرين ، ومن ثم يدفعها إلى التفكير بتمدّد المساعدة إليهم ، ومجرد هذا الاحساس ، كافٍ بان (يدرّب) الشخصية على ممارسة السلوك الغيري ، اي : التنازل عن الذات والتوجه نحو الآخرين ، وهو ما يكسبها صحة نفسيةً تتطلع إليها دون ادنى شك .

اما المساهمات الصحية الأخرى ، مما تتصل باستحضار صور اليوم الآخر وشدائده التي يجيء الجوع والعطش واحداً منها ، كما تلمح إلى ذلك توصيات الإسلام ، فان لها خطورتها الكبيرة في حقل « التعديل » لسلوك الشخصية ودفعها إلى مزيدٍ من الاخلاص في ممارسة وظيفتها الخلافية ، ما دامت الوظيفة المذكورة تجسيدا أعلى درجات (السواء) في السلوك على نحو ما كررنا الإشارة إليه .

* * *

ويلاحظ ان ممارسة « الصوم » تقتزن بجملة من التوصيات الاسلامية التي تتجاوز نطاق (التأجيل) المتصل بدفاعي الطعام والشراب ، إلى (تأجيل) سائر الحاجات المشروعة والشاذة .

فالدافع الجنسي مثلاً ، بالرغم من كون اشباعه مشروعاً من خلال الحياة

الزوجية ، الآ ان المشرع الاسلامي حظره على الصائم نهاراً ، .

هنا ينبغي الآ نغفل عن معطيات متنوعة تتصل بتحسين الصحة العقلية والنفسية لممارسة الصوم ، ومنها - على سبيل المثال - ما يتصل بتنظيم (الدافع الجنسي) . فقد المحت التوصية الاسلامية إلى أن (الشبق الجنسي) - وهو في بعض اشكاله ينتسب إلى المرض ، كما تشير ملاحظات الطب النفسي الى ذلك - من الممكن ان تتم معالجته بممارسة كثرة « الصوم » ، اي : ان الصوم (المندوب) - وهذا واحدٌ من معطيات ما هو (مندوب) من الممارسات العبادية التي قلنا : أنها تشطر الى ما هو (الزام) وما هو (مندوب) - يساهم في علاج بعض الأعراض ، كما يفسر لنا جانباً من اهمية ما هو (مندوب) بالقياس إلى ما هو (واجب) .

الحج :

يعدّ (الحج) ممارسة حركية وفكرية ذات فاعلية كبيرة في تدريب الشخص على اكتساب السمات السوية من السلوك . .

ويجيء (الإحرام) اولّ ممارسة من افعال الحج ، فيما يتمثل بزّي عادي تتساوى فيه كل الطبقات الاجتماعية . . .

انّ بساطة الزيّ من جانب ، و ردم الفوارق الطبقيّة بين الأدميين من جانبٍ آخر ، يساهم بنحوٍ فعال في صياغة الشخصية من حيث تقويمها لذاتها .

ونحن اذا عدنا إلى معايير (علم النفس الأرضي) للسمات السوية ، لحظنا أنّ (التواضع) اي عدم تورّم الذات وعدم صدورها عن نزعات السيطرة والاستعلاء والزهو ، يمثل واحداً من المعايير التي تفرز الشخصية السوية عن الشخصية الشاذة .

ومن المعلوم ان سحق (الذات) من خلال تدريبها على الزيّ المتواضع الذي لا يشي بالزهو يعد خطوة في طريق اكتساب السمة السوية . فاذا أضفنا الى ذلك ، عنصر (التماثل) بين الطبقات الاجتماعية وسحق الحدود

الطبقية بينهم من خلال تماثلهم جميعاً في الزيّ المذكور ، حينئذٍ فان خطوة جديدة في طريق اكتساب « السواء » تأخذ موقعها من السلوك لدى الشخصية ، مما يعني - في نهاية المطاف - ان الشخصية ذات الاحساس المتورم (المريض) ستمارس تدريباً علاجياً على تعديل سلوكها ، اي ستمارس علاجاً (سلوكياً) في « تعلّم » خبرات جديدة ، و « انطفاء » لخبرات خاطئة .

فاذا أضفنا الى ما تقدم سائر التوصيات المتصلة بمبادئ (الاحرام) لحظنا أن التوصيات الاسلامية تحظر على المحرم كل اشكال (الزهو) الاجتماعي والذاتي بدءاً من تزيين الشعر وتدهينه وتعطيره ، مروراً بانعكاسات الزهو - من خلال النظر الى المرأة ، وهي تعبيرٌ عن احساس الشخص بالاهتمام بـ (ذاته) - مروراً بالبسة الزينة اياً كانت ، وانتهاءً بممارسة الأعمال الشاقة التي لا تتوافق مع البحث عن إمتاع الذات مثل عدم التظليل والتغطية ، اي : تعريض (الذات) الجسمية الى حرارة الشمس وبرودة الجوّ امعائاً في (التدريب) على (التنازل عن الذات) وفي التدريب على تحمّل (الشدائد) الجسمية والنفسية . . . كلّ اولئك لو لاحظها الخبير النفسي لوجد ان هذا النمط من (العلاج السلوكي) اي : العلاج الذي يتبناه (علم النفس السلوكي) ، يشكل علاجاً فعالاً في تعديل السلوك ودفعه بخطوات متقدمة في طريق التخلص من اعراض المرض النفسي المتصل بـ (تورّم الذات) وبأحاسيس الزهو والتعالي ، ويعشق (الذات) وبسائر ما يتصل بالتعلّم الجديد ، على اكتساب احاسيس الاستقلال والجدارة والصبر والشجاعة وتحمّل الشدائد .

للمرة الجديدة ، نكرّر بان الخبير النفسي وحده بمقدوره أن يثمن أهمية هذه الممارسات المتصلة بواحدٍ من افعال الحج وهو (الإحرام) في ميدان (العلاج السلوكي) للشخصية .

اما اذا تابعنا سائر افعال الحج ، لوجدنا ان التدريب المذكور على اكتساب خبرات جديدة في طريق السلوك السويّ ، تظل من الواضح بمكان كبير ، سواءً أكان ذلك متصل بممارسة الأعمال الشاقة ، ام بممارسة العمليات

الوجدانية المتواصلة مع السماء ، ام حظر الذات عن ممارسة اشباعاتها المختلفة ، فيما المح الامام الرضا (ع) الى جانب منها في احدئ ملاحظاته النفسية لعلل بعض الاحكام ومنها الحج حيث اشار (ع) :

[مع ما فيه من اخراج الاموال وتعب الابدان ، والاشتغال عن الأهل والولد ، وحظر الانفس عن الذات ، شاخصاً في الحرّ والبرد ، ثابتاً ذلك عليه ، دائماً مع الخضوع والاستكانة والتذلل] فإشارته (ع) إلى (حظر الذات) و(تعب الابدان) و(الخضوع) تعدّ تشخيصاً لما سبق أن اوضحناه من ممارسة الاعمال الشاقة ، والوجدانية ، وتأجيل الإشباع

الجهاد :

لا نحتاج لادنى تأمل في ملاحظتنا بيأن (الجهاد) يمثّل اقصى عملية (تأجيل) للإشباع ، . . . انه (تأجيل) لدافع الحياة ذاته فيما تندرج كل الدوافع البيولوجية والنفسية والمعرفية ضمن الدافع الرئيسي وهو (الحاجة الى الحياة) ومجرد استعداد الشخصية لان تمارس عملية (تأجيل) لدافع الحياة ، كافٍ بأن (يدرّب) الشخصية على اكتساب سمة (السواء) متمثلة في (تحمل الشدائد) في اكبر اشكالها حجماً .

وطبيعيّ ، فان تأجيل الدافع المذكور لا يمكن ان يحقق فاعليته إلا اذا اقترن بـ (تعويض) آخر ، يحقق إشباعاً اكبر حجماً ، ونعني به (الاشباع الاخرى) وهو امرٌ يفسر لنا سبب احتفاظ الشخصية الاسلامية التي تمارس عملية تأجيل لدافع الحياة ، بتوازنها وتماسكها بالقياس الى الشخصية الأرضية التي لا مناص لها (بحكم طبيعة التركيبة الدافعية) من ان تكابد صراعاً وتوتراً ناجمين من فقدانها للتعويض المذكور .

وهذا يعني ان المشرّع الاسلامي أخذ بنظر الاعتبار طبيعة (الدافع البشري) موازناً بين مطالبته بتأجيل (دافع) وتعويضه باشباع آخر ، وإلا فان المطالبة بتقبّل الشدائد (بخاصة ، التضحية بالعمر) دون تعويضها باشباع مماثل أو اشد حجماً (كما هو شأن التوصيات الأرضية المطبوعة بسمه (المثالية)

وليس (الواقعية) يظل عديم الفاعلية بحيث لا يحقق (التوازن) الداخلي أو (السمة السوية) التي ينبغي ان تطبع الشخص في مختلف اشكال التعامل .

المهم ، ان المشرع الاسلامي في مطالبته بممارسة (الجهاد) واستتباع ذلك تدريباً على السلوك السوي بالنحو الذي المحنا إليه ، يتابع توصياته المتصلة بممارسة السلوك المذكور في شتى الصعد التي تساهم بتعديل السلوك ، بدءاً من المقدمات التي تتطلبها ممارسة (الجهاد) وانتهاءً بسائر اشكال التعامل التي تتطلبها الممارسة المذكورة .

ونحن اذا دققنا النظر في التوصيات الاسلامية في هذا الصدد ، لحظنا مدى فاعلية ممارستها في ميدان (التدريب) على السلوك السوي ، بحيث تضع الشخصية المجاهدة في تجربة (التعديل) للسلوك .

خاتمة :

الجهاد

في دلالاته النفسية والانسانية

من الحقائق المألوفة في حقل الاجتماع ، ان عمليتي ما يُسمى بـ (الضبط) و (العقاب) الاجتماعيتين ، تشكلان ضرورة لا مناص منها في المجتمعات بعامة ، اياً كانت تركيباتها وأنساقها الحضارية .

والسرّ في ذلك ، عائد الى الدوافع البشرية (ومنها ، الدافع الى الأمن) والحرص على تدفّق الحاجات واستمراريتها ، تتطلّب نمطاً من التفاهم الاجتماعي على رسم المبادئ والقوانين التي تضطلع بمهمّة التنظيم للحاجات الأساسية المذكورة .

واذا كنّا جميعاً ، على احاطة كاملة ، بأن الكائن الإنساني - تبعاً لتركيبته القائمة على الاضطراع بين نزعتي الخير والشر - لا يكاد يكف عن اشباع رغباته غير المشروعة ، حينئذ فإن الحاجة الى ضبطها ، والحدّ منها ، تظلّ من

الضرورة بمكان ، يفسر لنا سبب التفاهم الاجتماعي المذكور ، واقتراره بالنحو الذي لا يتخاصم فيه اثنان .

وتجيء (النزعة العدوانية) في مقدمة الرغبات غير المشروعة لدى الكائن الأدمي ، كما أنّ نزعات (السيطرة والعلوّ) وسائر أشكسال التأكيد على الذات ، تظلّ في الصميم من تحركات (قوى الشر) في أعماق الانسان ، تبعاً لما يفرزه (المحيط) من ثقافات منحرفة في صياغة الانسان ، وما تفرزه (الوراثة) حيناً - وفق حالات طارئة - من الانحراف أيضاً ، فيما يستتلي ذلك ، كما قلنا ، صياغة عمليات الضبط أو العقاب ، اللذين يفرضهما الانسان نفسه (في الجانب الخير من ذاته) .

وهذا كله في نطاق مجتمع محدد يتمثل (من حيث أكبر وحداته) في شكل (دولة) مثلاً .

أمّا في نطاق المجتمع الدولي ، فإن عمليات الضبط والعقاب قد تنحسر فاعليتها بعض الشيء ، نظراً لتفكيك الروابط الاجتماعية بين الأسرة الدولية وخضوعها لطابع الاستقلال . . . إلّا أن مبادئ الضبط والعقاب (لا أقل في النطاق النظري) تفرض هيمنتها أيضاً ، متجسدة في (المواثيق الدولية) التي نألفها في عالمنا المعاصر .

بيد ان الملاحظ ، أنّ مبادئ الأرض (تمييزاً لها عن مبادئ السماء) يظلّ طابع (الانحراف) فيها ، غير منقسم عن شخصيات أصحابها الذين يجذبهم أحد طرفي الصراع (وهو : الشر) ، مما يُفقد مبادئ الضبط والعقاب فاعليتها بالنحو السليم . أو على الأقل ، في حالة الافتراض بوجود نماذج (سوية) منها ، فإن (القصور المعرفي) الذي يغلفهم (بسبب عزلتهم عن السماء) ، يجعل مبادئ الضبط والعقاب مطبوعة بالسمة نفسها ، أي : ضالة فاعليتها ، ما دامت لم تقف عند حقيقة التركيبة البشرية ، وطبيعة وظيفتها ، وصلتها بمبدع الكون ، واليوم الآخر .

* * *

أن ما نستهدفه من الملاحظ المتقدمة هو : الاشارة الى مشروعية كل من عمليتي الضبط والعقاب ، بما تستبعانه من ممارسات خاصة ، في مقدمتها : « استخدام القوة » ، سواء أكان ذلك متصلاً بقوانين الأرض أو قوانين السماء ، وضرورة مثل هذا الاستخدام في تحقيق (الحاجة الى الأمن) واستمرارية تدفق سائر الحاجات المشروعة الأخرى .

وليس ازاحة « العدوان » لوحده ، يتكفل بانتظام الحاجة الى الأمن ، أو الحاجة الى (الحياة) ، بل ان غمط (الثقافة) أو (القيم) التي تشبع الدوافع البشرية في اشكالها المشروعة ، عبر تحقيقها التوازن الداخلي للشخصية ، والتوازن الاجتماعي للأفراد والرهوط والمجتمعات ، ... هذه « القيم » أيضاً تتطلب « استخدام القوة » في حالة الانحراف الذي يعصف بالتوازن الفردي والاجتماعي اللذين لا مناص من تحقيقهما ، وإلا لانفتت دلالة الحياة ، والاحساس بالحاجة إليها .

إذن ، في الحالتين ، « الحاجة الى الأمن » و « الحاجة الى الحياة » أساساً ، لا مناص من الالتزام بمبادئ عامة ، تستلزمها مصلحة الأدميين من حيث تحقيق التوازن الفردي والاجتماعي لهم ، فيما يجيء « استخدام القوة » في سياق خاص ، أمراً لا غنى عنه البتة ، بخاصة حيال الشواذ الذين بلغوا قمة الانحراف ، سواء أكان ذلك في نطاق فردي أو نطاق اجتماعي ، ساهمت ظروف طارئة أو مستديمة في تثبيت سمة الانحراف فيه .

من هنا ، عبر الأطر الاجتماعية للانحراف ، تجيء (الثورات) السياسية ، تعبيراً أصيلاً عن الحاجة الى تصحيح « القيم » ، ومسح الانحراف ، بغية تحقيق التوازن الداخلي والخارجي للأفراد والمجتمعات .

ويجيء « الاسلام » صياغة خاصة في تصحيح القيم ، متمثلاً في ممارسة (الجهاد) في سبيل الله ، بصفة أن الاسلام يجسد رسالة السماء التي أبدعت الانسان ، وجعلته (خليفة) في الأرض ، مما يترتب على ذلك ان يمارس مسؤوليته بالنحو الذي يتساق مع طبيعة التركيبة البشرية التي كَيفتها السماء ،

ورسمت طرائق التعديل والضبط للسلوك الصادر عن التركيبة المذكورة .

الجهاد - إذن - ممارسة تعديل وضبط للسلوك ، سواء أكان الانحراف نابعاً من شيوع (العدوان) أم نابعاً من الثقافات والقيم غير المتسقة مع خلافة الانسان في الأرض .

بيد أن الملاحظ - من خلال التوصيات ، فضلاً عن وقائع التاريخ الاسلامي - ان ممارسة « الجهاد » قد اكتسبت طابعاً متميزاً في دلالة الانسانية بما يشيعه من خطوط متنوعة قد أفرزتها دلالاته المذكورة ، وهو ما نستهدف الاشارة اليه في هذا الحقل مع ملاحظة اننا - عبر محاولة ابرازنا لهذه الدلالات - قد لا نحرص على افراز الجهاد الابتدائي عن الدفاعي ، ولا قتال الكفار وافراره عن البغاة ، إلا في نطاق متصل بتحديد الدلالة الانسانية .

* * *

إنَّ أوَّلَ دلالة إنسانية من ممارسة (الجهاد) ، يمكننا ان نتبينها في تشدّد الاسلام على وجوب الدعوة الى الاسلام قبل الاقدام على قتال العدو . وفي هذا الصدد يقول الامام علي (ع) :

[بعثني رسول الله الى اليمن ، فقال : يا علي لا تقاتلن أحداً حتى تدعوه الى الاسلام ، وايم الله لئن يهدي الله عزَّ وجلَّ على يديك رجلاً خيراً لك ممَّا طلعت عليه الشمس وغربت]^(١) .

أنَّ هذه التوصية تفصح عن الهدف الموضوعي الصرف في عملية القتال . فمن الممكن مثلاً أن تمارس الثورات الأرضية أسلوباً ماثلاً قبل الغزو ، عبر مطالبتها بالانصياع للموقف الفكري الذي تصدر الدولة المحاربة عنه . بيد أن الفارق بين المطالبتين ، الاسلامية والأرضية ، ان الأولى منهما تجعل من ممارستها المذكورة مجرد (توظيف) للسماء ، بما أنها مالكة الأرض ومن فيها ، دون أن يكون لـ (الذات) الفردية أو الاجتماعية أي اسهام في

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٣٠ الباب ١٠ من أبواب جهاد العدو ج ١ .

الموقف . كما أنّ غياب دافع (السيطرة) و (العلو) ملحوظ تماماً في ممارستها المذكورة

ولعل التوصية التالية للامام السّجاد (ع) تحدد هذا الجانب بوضوح .

قال (ع) : (وقد سُئِلَ عن كيفية الدعوة الى الاسلام :

[تقول : بسم الله الرحمن الرحيم . أدعوك الى الله عزَّ وجلَّ وإلى دينه ، وجماعه أمران ، أحدهما معرفة الله عزَّ وجلَّ ، والآخرة العمل برضوانه . وان معرفة الله عزَّ وجلَّ ان يُعرف بالوحدانية والرفقة والرحمة والعزّة والعلم والقدرة والعلو على كل شيء ، وانه النافع الضار القاهر لكل شيء ، الذي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ، وأنَّ محمداً عبده ورسوله ، وأنَّ ما جاء به الحق من عند الله عزَّ وجلَّ وما سواه هو الباطل .

فإذا أجابوك الى ذلك فلهم ما للمسلمين ، وعليهم ما على المسلمين]^(١) .

هذه التوصية نداء خيرٍ صرف لمعرفة واقع الحياة وتجربة الانسان في الأرض ، مماثلة لحرص العالم مثلاً على اىصال المعرفة للآخرين ، دون ان يداخلها أيّ باعث آخر من سيطرة ، أو التماس تقدير اجتماعي ، أو استثمار اقتصادي أو سائر البواعث التي أفرزتها ثورات التاريخ على امتداده ، فيما لا حاجة الى تسجيل مفارقاتها التي واكبت أهدافها الموضوعية في الآن ذاته .

إنّ فتح دروب الخير ، هو الهدف الرئيسي للدعوة الى الاسلام من خلال ممارسة الجهاد . حتى أنّ الرسول (ص) في توصيته التي تقدمت ، أوضح للامام علي (ع) بأن هداية رجل على يده خير له ممّا طلعت عليه الشمس . وهذا يعني بوضوح ان كل متاع الحياة مادياً ونفسياً لا قيمة له حيال انقاذ رجل ونقله من الظلمات الى النور . كما ان دعوة السجاد (ع) الى معرفة الوحدانية والرفقة والرحمة والعزة والعلم الخ ، تظل تفسيراً لمعنى (الهداية) التي لَوَّحَ النبي (ص) بها .

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٣١ الباب ١١ من أبواب جهاد العدو ح ١ .

إذن ، ثمة هدف موضوعي خالص ، لا تشوبه أية رائحة من (الذات البشرية) ، يعتزم المجاهد تحقيقه في ممارسته لهذا النمط من السلوك ، إنَّه دعوة خيرة للآخرين ، ولا باعث آخر سواه .

ان من السهولة مثلاً ان يتمَّ الغزو (بخاصة في حالات التفوق العسكري) من خلال عملية القتل ، وتمت السيطرة بعد ذلك بما فيها سيطرة المبادئ التي يشر بها المجاهد ، بحيث تجيء في مرحلة متأخرة عن الغزو ، بيد أنه ما دام الهدف هو : نشر المبادئ الخيرة وليس الغزو ، حينئذ تتوهج الدلالة الانسانية بوضوح في الممارسة المذكورة .

* * *

وتتوهج هذه الدلالة بنحوبين ، من خلال تكرار الدعوة الى الاسلام ، ومنح الفرص الجديدة للعدو لممارسة التفكير ، ومعاودة الحساب ، ومدارسة الأمر ، أملاً بإمكان التعديل للموقف ، والانصياع للحق في نهاية المطاف . ولعلَّ في معركة (الجمل) ، أو (الطف) أمثلة حيّة لتكرار الدعوة الى الخير ، وتقديم النصيحة للعدو ، والتذكير ، بمفارقاته وما يترتب عليها من العقاب . كل أولئك يظلُّ تأكيداً للبعد الانساني في أية ممارسة للجهاد ، سواء أكانت ذات طابع دفاعي ام ابتدائي .

ان منح الفرصة للعدو ، من خلال تكرار الدعوة الى الخير ، والنصيحة ، ينطوي فضلاً عن معطاته المتقدمة من إمكانية لتعديل الموقف ، ينطوي على معطيات أخرى ، منها حقن الدم قدر الإمكان إلا بعد اليأس من اصلاح النفس ، ومنها اتاحة الحرية بنحو أوسع مدى ، والصدور عن قناعة لا عن اكراه .

* * *

البعد الانساني يأخذ مدى آخر من التصاعد حينما يمنح الفرصة لامكانية التعديل في الموقف حتى في أثناء القتال ، أو التراوح بين فتراته التي تتخللها هدن وموائيق مثلاً .

فما دام الهدف أولاً وأخيراً هو نقل الشخصية من الظلمات الى النور ، حينئذ فان أيّ اعلان تبدره الشخصية ، موشح بإمكان تعديل موقفها ، يأخذه المجاهد بنظر الاعتبار حتى لو كان ذلك بعد تقديم الحجج عليه من دعاء ، ومن تكرار ، أو تقادم الحروب والهدن ، بما يواكب ذلك من فرضية عدم وعي العدو بملاسات الموقف . والآية الكريمة التالية ، صريحة في هذا الصدد ، في سياق حديثها عن البراءة من معاهدة المشركين ، وامهالهم أربعة أشهر : ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون ﴾ .

ففي هذه الآية معطيان كبيران فيما يتصل بالدلالة الانسانية لممارسة الجهاد . فهناك أولاً تجديد الفرصة للتعرف على الحقيقة ﴿ حتى يسمع كلام الله . . . ذلك بأنهم قوم لا يعلمون ﴾ .

وهناك ثانياً ، اكساب النزعة الانسانية بعداً ضخماً هو (الأمان) والالتزام به (ثم أبلغه مأمنه) .

ولعل نصوص الحديث ، تلقي إنارة جديدة على ظاهرة (الأمان) ودلالاتها الانسانية ، من نحو قوله (ع) : [لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين ، فأشرف رجل فقال : اعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره ، فأعطاه أذنانهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به]^(١) .

إن هذا النص ، مفصح بوضوح عن الهدف الموضوعي الذي يستنبطه الجهاد من وراء هذه الممارسة الخيرة ، ألا وهي تبيين القيم الاسلامية ، وترجيحها بأية (مناظرة) يجريها العدو مع المجاهدين . مضافاً لتأكيدنا ظاهرة (الوفاء) بهذا (الأمان) الى الأدرجة التي يوضحها نص آخر بهذا النحو ، قال (ع) :

[لو أنّ قوماً حاصروا مدينة ، فسألوهم الأمان ، فقالوا : لا ، فظنوا

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٤٩ الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو ج ١ .

أنهم قالوا : نعم ، فترلوا اليهم ، كانوا آمنين [١] .

هذه التوصية ، تتصاعد الى الذرى من القيم الانسانية ، حينما تتعاطف مع مشاعر العدو الذي خيل اليه بأنه قد أعطي الأمان ، في حين أن القوم لم يوافقوه على ذلك ، لكنه توهم خلافه ، فيما تطالب التوصية بإقراره على التوهم المذكور ، محققة بذلك وظيفتين مزدوجتين في آن واحد هما ، مراعاة مشاعره تحسيساً له بالخلق الاسلامي ، ثم اتاحة المجال للمناظرة التي قد تتم من خلالها هداية رجل تظل خيراً مما طلعت عليه الشمس أو غربت .

ولعل البعد الانساني في أمثلة هذا السلوك يبلغ درجته التي لا تضاهي ، حينما لا تكفي التوصيات بمجرد اعطاء الأمان للمستجير فحسب ، بل تتوعّد المجاهد بتحمّل مسؤولية تصرفه في حالة نقضه للأمان . ولتقرأ هذه التوصية المشدّدة :

قال (ع) : [من ائتمن رجلاً على دمه ، ثم خاس به ، فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول في النار] [١] . فالمشرع الاسلامي ، يتوعّد القاتل بهذه اللغة المرعبة بالرغم من أنه يمارس عملية قتل لرجل من أهل النار .

أمثلة هذا التوعّد ، ينبغي ألا نمر عليها عابراً ، دون استخلاص دلالتها الانسانية بالغة المدى في التشدّد على مراعاة أدنى تحرك عند العدو يشفّ عن امكانية تعديل سلوكه ، بل حتى لو كان العدو ميثوساً من اصلاحه ، فإن تحسيسه بأخلاقية المجاهد من خلال التزامه بالعهد ، يظلّ موضع التشدّد المذكور على نحو بالغ الدلالة في استشفاف معنى « الانسان » .

* * *

(الغدر) ، بنحو عام ، يجيء بدوره مصحوباً بتوعّد مماثل في الممارسة الخيرة : « الجهاد » . فاذا كان الهدف من الممارسة المذكورة هو : إشاعة مبادئ الخير ، ومنها الوفاء ، حينئذ ، فان الغدر لا يتساقق أساساً مع الأخلاقية التي تسم شخصية المجاهد .

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٥٠ الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو ج ٤ .

طبيعي ، ينبغي أن نصطنع فارقاً بين (الغدر) من حيث الاستجابة التي ستلَوْن شخصيَّة (العدو) حيال مثل هذا السلوك عبر المواقف التي يستدعيها سياق خاص ، وبين المواقف التي لا تحكُمها أمثلة هذا السياق .

ولعل التوصية التالية للامام الصادق (ع) ، تحدّد بوضوح دلالة (الغدر) من حيث كونه سمة لا أخلاقية ، تترك آثارها على شخصيَّة المسلم التي لا تتعامل إلا وفق معيار له مسوغاته . قال أحد الرواة :

سألته عن قريتين من أهل الحرب ، لكل واحدة منهما ملك على حدة ، اقتتلوا ثم اصطلحوا . ثم أن أحد الملكين غدر بصاحبه ، فجاء الى المسلمين ، فصالحهم على ان يغزوا تلك المدينة . فقال أبو عبد الله (ع) : [لا ينبغي للمسلمين أن يغدروا ولا يأمرؤا بالغدر ، ولا يقاتلوا مع الذين غدروا . ولكنهم يقاتلون المشركين]^(١) .

أن السياق الذي تتحدّث عنه هذه التوصية ، يتمثل في ممارسة عامة لا تحمل مسوغات التعامل مع طرف (غادر) أخلاقياً . إن طرفي الحرب في هذه الواقعة كافرين . كلاهما لا يصدر عن موقف فلسفي سليم حيال الحياة . ممّا يعني انعدام المسوّغ للتعامل مع أحد الطرفين ، إلا إذا كانت المصلحة الخيرة تقتضي نمطاً من الائتلاف المرحلي على نحو ما نعرض له لاحقاً . بيد أن الأمر هنا قد ارتبط بموقف لا أخلاقي هو : غدر أحد الطرفين اللذين تصالحا على الهدنة بينهما . ولسوف نرى ، ان الاسلام في نطاق الموائيق التي ينسجها مع العدو ، يظلّ بالغ الحرص على الالتزام بها أخلاقياً ، إلا في حالة نقضها من قبل العدو . هنا يتعامل الاسلام باللغة ذاتها من حيث الالتزام بالعهد ، فثمة طرف غير ملتزم (أحيد الملكين غدر بصاحبه) ، وهذا موقف لا أخلاقي بغض النظر عن الانتفاء الفكري للغادر أو الطرف الآخر فيما يناهضهما الاسلام معاً ، بيد أن الاسلام - ما دام أساساً - لا يمارس عملية نقض للعهد ، حينئذ فان التعامل مع أية جهة تمارس

(١) الوسائل ج ١١ ص ٥١ الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو ج ١ .

نقضاً للعهد ، يظلّ محكوماً بالطابع ذاته ، مما يفسّر لنا بوضوح معنى قوله (ع) : [ولا يقاتلوا مع الذين غدروا] ، انطلاقاً من المبدأ الانساني العام الذي أكدّه الامام (ع) في توصيته المتقدمة : [لا ينبغي للمسلمين أن يغدروا ، ولا يأمرؤا بالغدور] .

إذن ، ثمة دلالة بالغة الأهمية ، يشدّد الاسلام عليها في اصطناعه فارقاً بين معايير انسانية عامة لا بدّ من ممارستها ، وبين معايير خاصة يأخذ كلّ منهما بحد ذاته في هذا الصدد . وبكلمة أشدّ وضوحاً ، الاسلام في رؤيته العامة ، يطرح نمطين من التعامل مع الأدميين (سواء أكان ذلك في ميدان الجهاد أم سائر ميادين السلوك) ، فهناك تعامل عام مع الأدميين (كفاراً كانوا أو مسلمين) ، ترسم السماء لهم مبادئ الخير ، وتطالبنا (نحن الخاص) بالسير على هده أيضاً عبر تعاملنا مع الآخرين ، فعندما ترسم السماء مبادئ الصحة الجسمية مثلاً ، فانها تأخذ بنظر الاعتبار ان الافادة منها تظلّ (عامة) ، يفيد منها الكافر والمسلم والفاسق والمؤمن ، كما تطالبنا (نحن الخاص) بتمرير هذه الافادة الطيبة على الانتهات والأنماط البشرية بكل ألوانها .

أمّا التعامل الآخر ، فيأخذ سمته الخاصة متمثلة في (الانتهات الاسلامي الصرف) بما تحكمه من موازين ، تحددها مجموعة النواهي والأوامر التشريعية المختلفة . وتبعاً لذلك ، فإنّ المبادئ (الأخلاقية) بدورها تصب ، في الرافد المتقدم أيضاً عبر تشطيرها الى مبادئ عامة مثل الوفاء والصدق والعدالة ونحوها ، والى مبادئ خاصة بالملتزمين اسلامياً ، فيما يجيء الالتزام بالعهد ، وعدم التعاون مع الغادر ، مثلاً واحداً من خطوط التعامل مع المبادئ العامة ، على النحو الذي لحظناه .

في سياقات خاصة ، يحظر المشرّع الاسلامي عملية البدء بالقتال ، تأكيداً لسائر الدلالات الانسانية في ممارسة الجهاد . وتتجسّد هذه الدلالة في أنّ (النزعة العدوانية) بعامة ، بما يواكبها من تفريغ لأزمات الشخصية ، وبما يواكبها من الدافع الى السيطرة والعلو قد تتسرّب خلصة الى الهدف الموضوعي

للمقاتل ، فيمتزج ما هو « موضوعي » بما هو « ذاتي » ، وحينئذ تفقد عملية الجهاد شيئاً من نقائها الانساني الصرف الذي يحرص المشرع الاسلامي على تعميقه في النفوس .

أما فيما يتصل بطبيعة الاستجابة الصادرة عن العدو ، فإن المشرع أيضاً يحرص على تحسيس العدو بموضوعية المقاتل الاسلامي ، واقناعه بأخلاقية الساء التي لم تتقدم الى المعركة لمجرد ممارسة (النزعة الى القتال) أو (السيطرة) ، بل من أجل هدف خير صرف ، فيما سيحيط به العدو علماً ، وقناعة تامة بذلك . وتوصية الامام علي (ع) ، في هذا الصدد ، تحدد ما أوضحناه . قال أحد الرواة :

ان أمير المؤمنين (ع) ، كان يأمر في كل موطن لقينا فيه عدونا فيقول : [لا تقاتلوا القوم حتى يبدأوكم ، فانكم بحمد الله على حجة ، وترككم إيّاهم حتى يبدأوكم حجة اخرى لكم] ^(١) . ومن الواضح ، ان اشارة الامام (ع) الى ان (ترككم إيّاهم حتى يبدأوكم حجة اخرى لكم) ، تعني (من الزاوية النفسية) ان العدو يصدر في سلوكه المذكور عن نزعة عدوانية في البدء بالحرب ، كما يعني ان عدم البدء (وهو : الموقف الاسلامي) يجسد - على العكس من ذلك - صدور المسلم عن نزعة مسالمة خيرة . ولعل الممارسة التطبيقية التي تحدّد بوضوح ، هذا البعد الانساني في عدم البدء بالقتال ، تتمثل في موقف الامام الحسين (ع) عبر تكراره لدعوته الخيرة حيال القوم الذين استجلبوا لدعوته برمي السهام نحو معسكره ، فيما اضطر عندها أن يقاتل دفاعاً عن النفس ، وان يخاطب أصحابه بما مؤداه : [قوموا رحمكم الله الى الموت . . . ، فان (السهام) رسل القوم اليكم] .

ولعل طلب المبارزة ، حسب البيئة العسكرية عصرئذ ، يمثل أحد أنماط البدء بالمعركة ، فيما حظرها الاسلام على المقاتل ، مؤكداً امكان صدور البادى بطلب المبارزة عن النزعة العدوانية التي أوامناً اليها ، . . .

(١) الوسائل ج ١١ ص ٦٩ الباب ٣٣ من أبواب جهاد العدو ج ١ .

وفي هذا الصدد تقول الرواية :

[دعا رجل بعض بني هاشم الى البراز ، فأبى أن يبارزه ، فقال له أمير المؤمنين (ع) ، « ما منعك أن تبارزه ؟ فقال : كان فارس العرب ، وخشيت أن يغلبني . فقال له أمير المؤمنين (ع) : فانه (بغى) عليك ، ولو بارزته لغلبته ، ولو بغى جيل على جيل لهدّ الباغي]^(١) . ان تأشيرة الامام (ع) الى ظاهرة (البغي) ، والى انّ (الباغي) مهذود ، أو حسب رواية أخرى أنّ (البغي مصروع)^(٢) ، هذه التأشيرة دلالة واضحة على اقتران البادىء بإمكان بزوغه من باعث عدواني ، والى انّ حصيلة العدوان هي : الخسار ، ما دام الباعث لم يكن نابعاً من موضوعية في السلوك .

أمثلة هذا التأكيد على ضرورة البزوغ عن باعث موضوعي ، تظلّ امتداداً للدلالات الانسانية التي يستهدفها المشرّع في ممارسة عملية الجهاد . ومن ثمّ ، فإن التلميح الى ضرورة (الاجابة) في طلب البادىء ، تظلّ محكومة بالطابع الانساني ذاته ، ما دامت تجسّد (دفاعاً) عن النفس أو الحق أو الموضوعية المستهدفة في عملية الجهاد بنحو عام .

من هنا يجيء الردّ على العدوان ، موضع تأكيد ملحوظ عند المشرّع الاسلامي ، بصفته تجسّداً للقيم التي يتطلّع الانسان الى تحقيقها ، ما دام الدافع الى (الأمن) والدافع الى (الحياة) ، يفرضان التفاهم الاجتماعي القائم على اقرار عمليتي (الضبط والعقاب) الاجتماعيين ، فيما أشرنا الى أنّها ضرورة لا مناص منها في اشباع دافعي الأمن والحياة ، وفيما يجيء (الردّ على العدوان) تمثيلاً لعمليتي الضبط والعقاب . والنصوص القرآنية الكريمة ، تحدد بوضوح مشروعية [الردّ على العدوان] من نحو :

﴿ فمن اعتدى عليكم ، فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ ،
﴿ قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تغتدوا ، انّ الله لا يحبّ المعتدين ﴾ ، ولا نجدنا بحاجة الى التعقيب على الدلالة الانسانية التي تشع

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٦٧ الباب ٣١ من ابواب جهاد العدوح ٢ و٣ .

بها فقرة (لا تعتدوا) و فقرة ﴿ فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ ، بصفة أنّ الأولى تطالب بعدم الصدور عن نزعة عدوانية ، والأخيرة تطالب بسحق النزعة العدوانية ، الأولى ، تطالب بعدم المقاتلة ، والأخيرة تطالب بالمقاتلة ، إلا أنّ كليهما تصبان في رافدٍ واحد هو : محور العدوان في نهاية المطاف^(١) .

* * *

الدلالات الانسانية التي أومأنا اليها ، تظلّ في نطاق التعامل مع العدو تمهيدياً ، بدءاً من الدعوة الى الاسلام ، وانتهاءً بالدفاع عنه . أمّا الآن ، فيحسن بنا ان نلمّ بالمبادئ الانسانية التي تفرزها عملية الجهاد ذاتها من حيث مباشرة القتال ، ونمط التعامل الانساني مع العدو المقاتل في سوح المعركة .

وأول ما ينبغي لفت الانتباه اليه هو : التعامل مع ظاهرة القتل نفسها .

والملاحظ ان التوصيات الاسلامية تشدّد على ممارسة القتل بنحو طبيعي ، دون أن يتخلّل ذلك أيّ نمط من التلذذ أو التعذيب أو التفنّن في العملية المذكورة . وبكلمة أخرى ، تمنع التوصيات الاسلامية من (التمثيل) بالقتلى .

يقول الامام علي (ع) عبر تحريضه الناس على الجهاد : [ولا تمثّلوا بقتيل]^(١) . كما ان النبي (ص) ، يشدّد على هذا الجانب ، في كل توصياته في هذا الصدد ، من نحو [لا تغدروا ولا تغلّوا ولا تمثّلوا]^(٢) ونحو [لا تغلّوا ولا تمثّلوا]^(٣) .

والدلالة الانسانية للنهي عن « التمثيل » ، يمكننا أن نتبيّنها بوضوح ، حينما ندرك بأنّ التمثيل يُجسّد عملاً عدوانياً نابعاً ممّا يسمّى في (لغة المرض

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٧١ الباب ٣٤ من أبواب جهاد العدوح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ١١ ص ٤٣ الباب ١٥ من أبواب جهاد العدوح ٣ .

(٣) الوسائل : ج ١١ ص ٤٣ الباب ١٥ من أبواب جهاد العدوح ٢ .

النفسى) بـ (النزعة السادية) ، أي : التلذذ بتعذيب الآخرين . فالتلذذ بالتعذيب لا تُمارسه الشخصية إلا إذا كانت تعاني انحرافاً ملحوظاً في شخصيتها ، أي ، صدورها عن نزعة إجرامية ملأى بالكراهية والحقد ، . . . وهذا مما يتأبأه الاسلام في حرصه الدائب على صياغة الشخصية المسلمة ، صياغة (سوّية) متوازنة ، مسالمة ، محبّة للآخرين ، سليمة من الحقد والكراهية .

ومن البين أيضاً ، أنّ ممارسة الجهاد (في مفهومه الاسلامي) ما دامت مستهدفة اشاعة المبادئ الخيرة ، وتزكية النفوس ، حينئذ فان المطالبة بعدم التمثيل بالقتل ، تظلّ متواسقة مع المبادئ المذكورة ، بخاصة أنّ الهدف من المقاتلة هو : ازاحة قوى الشرّ من الساحة ، فيما يمكن ازاحتها بعملية (القتل) العادية ، دون أن يكون هناك أيّ مسوغ لممارسة التعذيب .

من هنا تتوهج قيمة البعد الانساني في عدم ممارسة التمثيل بالقتل من حيث كون التمثيل لا تستلزمه طبيعة التخلّص من قوى الشرّ ، بمعنى أنّه عمل زائد عن الحاجة الموضوعية التي يستهدفها المقاتل ، أولاً . كما أنّه - ثانياً - يجسّد كما قلنا - عملية تلذذ بتعذيب الآخرين ، تتنافى مع النزعة الخيرة لدى الشخصية المجاهدة في سبيل الله .

الدلالة الانسانية في ممارسة الجهاد بمفهومه الاسلامي ، تأخذ أبعاداً بالغة المدى ، حينما تتابع سائر التوصيات التي تحظر كلّ أشكال الممارسات الزائدة عن الحاجة بما يستتليها من شهوة لقتال غير موضوعي .

لتتابع توصية النبي (ص) :

[لا تغلّوا ، ولا تمثّلوا ، ولا تغدروا ، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبيّاً ، ولا امرأة] .

المرأة ، والصبي ، والشيخ ، بصفتهم نماذج عزلاء ، لا فاعلية لهم في القتال ، تفسّر لنا دلالة التوصية بعدم قتلهم . فما دام الهدف هو :

ازاحة الشرّ - كما كررنا - حينئذ لا مسوغ لمقاتلة عديمي الفاعلية من قوى الشرّ .

أكثر من ذلك ، فإن (المرأة) حتى لو قاتلت مثلاً ، فإن التوصية الاسلامية بالكفّ عن قتلها ، تظلّ تصعيداً بالغ الدلالة في استشفاف البُعد الانساني لأمثلة هذه التوصية .

طبيعي ، ثمة فارق بين أن نمارس عملية قتل لا ضرورة لها (في ازاحة قوى الشر) ، وبين عملية قتل تتطلب ذلك ، ما دام الضبط والعقاب ضروريين لتثبيت مبادئ الخير واشاعتها في النفوس ، وما دام الدافع الى (الأمن) و (الحياة) لا مناص من تحقيقهما في المجتمع البشري ، كما تقدّمت الاشارة الى ذلك .

والمرأة ، حينما تحمل السلاح مثلاً ، تساهم في تأجيج قوى الشرّ ، حينئذ فان البُعد الانساني يتطلب ازاحتها (ضمن قوى الشر) أيضاً . لكن مع هذا كلّه تحييء التوصية التالية للنبي (ص) ، بعدم قتلها ما أمكن ، إلاّ اذا ترتب على ذلك ضرر انساني .

قال الامام الصادق (ع) وقد سُئل عن سبب سقوط (الجزية) عن المرأة ، معللاً ذلك بقوله :

[لأن رسول الله (ص) نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب ، إلاّ أن يُقاتلن ، فان قاتلن أيضاً ، فامسك عنها ما أمكنك ، ولم تخف خلاً]^(١) .

ما يعيننا من هذه التوصية هو [فان قاتلن أيضاً ، فامسك عنها ما أمكنك ، ولم تخف خلاً] . . . هذا يعني أنّ التوصية الاسلامية اكسبت البُعد الانساني حجماً واسعاً كلّ السعة عندما منعت قتل المرأة حتى عند ممارستها للشرّ ما أمكن ، أي : اذا كان ثمة امكان لعدم قتلها ، فالأفضل هو ممارسة

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٤٧ الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو ج ١ .

عدم القتل ، إلا إذا خيف من ذلك ترتب ضرر على المسلمين .

وبين أن التوصية المذكورة أخذت بنظر الاعتبار ، تركيبة المرأة ، وبنائها النفسي القائم على الضعف ، وهو بُعد انساني ملحوظ ، ينبغي أن نضيفه الى قائمة الأبعاد الانسانية التي تواكب ممارسة الجهاد عند المسلمين . وقد أشار الامام علي (ع) الى البناء النفسي المذكور في توصيته العسكرية القائلة : [لا تهبّجوا امرأة بأذى وان شتمن أعراضكم وسببن أمرائكم وصلحائكم ، فانهن ناقصات القوى والأنفس]^(١) ، فتلميحه (ع) الى ضعف تركيبتهن جسمياً ونفسياً يعدّ ملاحظة عيادية (في حقل الطب النفسي الاسلامي) فيما لا يأتلف - انسانياً - الحاق أيّ أذى بهنّ ، مهما مارسن من سبٍ وشتم للمؤمنين .

وبين أيضاً ، أن التوصية بعدم قتل المرأة بقدر الإمكان إلا في حالات خاصة ، فضلاً عن التوصية بعامة ، بعدم قتل الشيخ والطفل ، ... بين ، ان هذه التوصية تظلّ متصلة بطبيعة التعامل مع (المدنيين) الذين لا يمارسون عملاً عسكرياً . كما أنّ تلميح النبي (ص) بقوله (ولم تحف خللاً) ، يظلّ محكوماً بمعيار انساني موشح بداليتين ينبغي ملاحظتهما في آن واحد ، الدلالة الأولى ، تتمثل في المعيار العام الذي سبق أن لحظناه في ممارسة الجهاد ، وهو : عدم ممارسة القتل الزائد عن الحاجة ، بما يواكب ذلك من تمرير النزعة الى العدوان والتلذذ به .

أما المعيار الآخر ، فيتمثل في عملية (الردّ على العدوان) من جانب ، وضرورة تثبيت الحاجة الى الأمن والحياة من جانب ثان ، واشاعة المبادئ الخيرة التي تسعى البشرية الى تحقيقها من جانب ثالث . وكلّ أولئك لا يمكن تحقيقه إلا مع فرضية (ازالة قوى الشر) وما تتطلبه من مقدّمات تتوقّف (ازالة الشر) على ممارسة تلك المقدمات ، ومنها ردّ العدوان بالمثل في ضرب المدنيين ، بل حتى (المسلمين) في حالات ما يُسمّى (في اللغة الفقهية) بـ (الترس) ، ما دام انتصار قوى الخير على الشر يتوقّف على ازالة كل

(١) الوسائل : ج ١١ ص ، ٧١ الباب ٣٤ من أبواب جهاد العدوح ٣ .

العوائق التي يزرعها العدو ، وإلا فإن قوى الشر ستستثمر سماحة الاسلام وانسانيته ، بحيث يترتب على ذلك انتصار الشر ، والسماح بانتكاسة بشرية تتعارض أساساً مع تطلّعات البشر الى مبادئ الخير التي تكرس كل محاولاتها بغية الوصول الى تحقيقها .

وتأسيساً على الحقيقة المذكورة ، نجد توصية^(١) في هذا الصدد ، لا تمنع من ذلك ، ما دام الأمر متوقفاً على ازاحة قوى الشر .

خارجاً عن ذلك ، يظلّ - كما قلنا - مبدأ عدم الممارسة الزائدة عن الحاجة ، هو : المعيار في التعامل مع العدو .

* * *

وحيث نتابع سائر الدلالات الانسانية في ممارسة الجهاد بمفهومه الاسلامي ، نجد ان عدم الممارسة الزائدة عن الحاجة حيال العدو تأخذ أبعاداً جديدة من الخير ، حينها تشدّد التوصيات الاسلامية على المنع من ملاحقة الهارب من ساحة المعركة ، وعلى عدم الإجهاز على الجريح^(٢) ، شريطة أن تضمن عدم فاعليتها في ممارسة الشر .

وفي هذا الصدد يقدم الامام علي (ع) ، التوصية التالية :

[لا تتبعوا مولياً ، ولا تجهزوا على الجرحى]^(٣) .

ومن الواضح ، أن الهارب من ساحة المعركة ، يعني : أن ممارسته للشرّ قد انتفت . كما أن الجريح تُشَلّ فاعليته في القتال ، فيما يترتب على ذلك أن كلاً منهما لا ضرورة تستلزم قتلها ما دام عديمي الفاعلية . كما أنه من الواضح ، أن الدلالة الانسانية في هذا الضرب من التعامل مع الهارب والجريح ، تتمثل في أن الهدف الاسلامي للمُجاهد هو : « ازاحة قوى الشر » وليس الصدور عن باعث عدوان يتلذذ بعملية القتل .

(١) انظر : الوسائل : ج ١١ ص ٤٦ الباب ١٦ من أبواب جهاد العدوح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ١١ ص ٥٥ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدوح ٣ .

إذن : التوصية المذكورة بعدم متابعة الهارب ، وعدم الاجهاز على الجريح ، تظل واضحة كلاً الوضوح في أبعادها الانسانية . بيد أن الممارسة المذكورة ، تبقى مشروطة بسياق خاص هو : انعدام فاعلية الهارب والجريح من حيث ممارستهما لعمل شرير - كما قلنا - وأما في حالة العكس ، فإن كلاً من الهارب والجريح ، ستطبعهما نفس السمة التي تطبع العدو الذي يقاتل المسلمين .

فاذا افترضنا أن (الهارب) سوف يعود ثانية الى ممارسة عمله الشرير بعد امداده بالذخيرة مثلاً ، أو اذا افترضنا أن (الجريح) سيعود بدوره الى ممارسة عمله الشرير بعد أن تبرأ جراحه ، حينئذ فإن قتلها يظل من الضرورة بمكان ، ما دام لا يفترقان عن سائر أفراد العدو الذين يصرون على محاربة المسلمين .

ولعل سيرة الإمام علي (ع) في تعامله مع النموذجين المتقدمين في حرب (الجمل) و (صفين) (فيما لحظنا توصيته المتقدمة بعدم متابعة الهارب وقتل الجريح) ، تلقي انارة كاملة على هذا الموقف الذي يحكمه سياقان ، سياق عدم القتل ، وسياق القتل .

والنص التالي فيما يشرحه الامام علي بن محمد الهادي (ع) عبر أجوبته لأحد المستفسرين عن سبب قتله (ع) للهارب والجريح في معركة (صفين) وعدم قتله لكل منهما في معركة (الجمل) ، . . . هذا النص الذي يشرحه الامام الهادي (ع) على النحو التالي ، يلقي - كما قلنا - انارة كاملة على الموقف :

[أما قولك ان علياً (ع) قتل أهل صفين ، مقبلين ومدبرين ، وأجهز على جريحهم ، وأنه يوم الجمل لم يتبع مولياً ولم يجهز على جريح . . . فان أهل (الجمل) قتل إمامهم ، ولم تكن لهم فئة يرجعون اليها ، وانما رجع القوم الى منازلهم غير محاربين ولا مخالفين ولا منابذين. أما أهل (صفين) ، كانوا يرجعون الى فئة مستعدة ، وإمام يجمع لهم السلاح والدروع والرمح والسيوف ، ويشي لهم العطاء ، ويهيء لهم الانزال ، ويعود مريضهم ، ويجبر

كسيرهم ، ويداوي جريحهم ، ويحمل راجلهم ، ويكسوحاسرهم ، ويردّهم ، فيرجعون الى محاربتهم وقتالهم . . .]^(١).

إذن ، السياق هو الذي يحدّد القتل وعدمه في ضوء الدلالة الانسانية التي تستبعبها طبيعة المعركة ! ، ففي (صفيين) كان كلّ من الهارب والجريح يعودان الى المحاربة والقتال ، فتطبعهما - حينئذ - نفس الممارسة التي تتطلبها طبيعة الحرب ، ألا وهي : القضاء على العدو . أمّا في (الجمل) ، فقد رجع كلّ من الهارب والجريح الى منزله ، وكفّ عن القتال ، فيما يستبعب ذلك تعاملًا انسانيًا قائمًا على عدم متابعة الهارب وعدم الاجهاز على الجريح ، ما دام هدف المجاهد الاسلامي ، موضوعيًا صرفاً لا رائحة للذات فيه ، من تلذذ بالقتل ونحوه .

* * *

وإذا كان كلّ من الهارب والجريح في حالة انعدام فاعليتها ، يحظيان بمعاملة انسانية ، فان (الأسير) يظّل بطريقة أولى ، موضع الرعاية المذكورة . ولعلّ عناية الاسلام بهذا الجانب تظّل لافتة للانتباه الى الدرجة التي يستثمرها الأسير أحياناً ، فيعامل المحسن اليه ، بخلق غير مقبول مثلاً وتمثل الدلالة الانسانية في العناية بالأسير ، في الرفق به ، وفي اطعامه وسقيه ، . . .

وفي هذا الصدد يقول الامام علي (ع) :

[إطعام الأسير ، والاحسان اليه حقّ واجب]^(٢).

ويقول الامام الصادق (ع) ، مقرراً نفس التوصية ، مشيراً الى ضرورة الاحتفاظ بالسمة الانسانية حياله ، مهما كانت هوية الأسير ، بل حتى في حالة افتراض سياقات خاصة تستلزم قتله فيما بعد مثلاً ، فان التعامل الانساني

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٥٦ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدوح ٤ .

(٢) الوسائل : ج ١١ ص ٦٩ الباب ٣٢ من أبواب جهاد العدوح ٣ .

ينبغي ألا يفقد طابعه البتة ، يقول (ع) :

[إطعام الأسير حقٌ على من أسره ، وإن كان يراد من الغد قتله ، فإنه ينبغي أن يُطعم ويسقى ويرفق به ، كافرأ كان أو غيره]^(١) .

فالملاحظ في هاتين التوصيتين جملة من الدلالات الانسانية ، منها :

١ - التلميح الى أنّ رعاية الأسير (حق) ، لا أنّه مجرد عمل مندوب اليه ، بغض النظر عن درجة هذه الرعاية التي يمكن أن يستخلص البعض منها ضرورة (الإلزام) أو ما يُسمّى (في اللغة الفقهية بالوجوب) أو أن يستخلص منها عدم الإلزام (الندب) ، ففي الحالتين ، ثمة استخلاص واضح للدلالة في (تأكيد الرعاية) مما يشفّ عن كثافة البُعد الانساني الذي تلحّ التوصيات الاسلامية على مراعاته .

٢ - التوصية باطعامه وسقيه .

٣ - التوصية بكلٍ من (الاحسان) و (الرفق) به ، بشكل عام .

٤ - عدم التمييز بين هويّة أسير أو آخر .

٥ - ضرورة مراعاة البُعد الانساني المذكور ، حتى لو كان الأسير خاضعاً

لسياق خاص هو : القتل .

أنّ « الإطعام » لوحده مثلاً ، بالرغم من أنّه يجسّد بُعداً انسانياً ، إلّا أنّ ذلك لو صاحبه إرهاب أو شدّة نفسية مثلاً ، لضمّر الجسم الانساني من التعامل . كما ان (التمييز) بين أسير وآخر ، يفضي الى النتيجة ذاتها . وهكذا سائر الأبعاد الانسانية التي أشرنا اليها ، فيما تشكّل مجموعها تصاعداً بالغ المدى في ممارسة العمل الموضوعي الصرف حيال ظاهرة الأسر .

والمسوّغ النفسي لهذا النمط من التعامل الانساني ، يتمثّل في أنّ (الأسير) عديم الفاعلية في ممارسة أي عمل شرّير ، ممّا تنتفي معه الحاجة الى قتله . كما أنّه في حالة فرضية القتل لاحقاً ، فان مكوثه لحين القتل لا

(١) الوسائل : ج ١١ ص ٦٨ الباب ٣٢ من أبواب جهاد العدو ج ١ .

يستوجب الحاق الأذى النفسي به ، ما دام لحوق الأذى بدون مسوّغ يعد عملاً زائداً عن الحاجة ، لا يقوم به إلا من مرضت نفسه وتلذذت بتعذيب الآخرين .

ان كلاً من الصلاة والصوم والحج والجهاد ، تعدّ ممارسات « حركية تفصح عن جانب من (سمات الشخصية الاسلامية) في تعاملها المباشر مع « السماء » دون أن تدخل اطرافاً اجتماعية في ممارسة ذلك .

وبالمقابل نجد ممارسات ذات سمّة « وجدانية » تأخذ نفس الطابع المباشر مع السماء دون تدخل الاطراف الاجتماعية التي اشرنا إليها .

ويجيء (الدعاء) وسائر اشكال (الذكر) في مقدمة هذه الممارسات الوجدانية التي تساهم بنحو فعال في تدريب الشخصية على الاستواء ، وفي تحقيق « التوازن الداخلي) الذي لا يمكن للشخصية ان تتلمسه في اعلى درجاته إلا اذا مارست امثلة هذا التواصل الوجداني مع الله .

كما ان هناك ممارسات « وجدانية » أخرى تساهم في تحقيق (التوازن الداخلي) للشخصية عبر توتراتها المختلفة التي تتسبب في إحداثها طبيعة التركيبة البشرية القائمة على (التجاذب) بين العقل والشهوة ، حيث يعرضها الوقوع في مفارقات السلوك الشهوي الى التوترات التي اشرنا إليها ، وهذا ما وظفت له التوصيات الاسلامية نوعاً من الممارسة التي تساهم في خفض التوتر من جانب وفي دفع الشخصية الى محاولات التدريب على (تعديل) سلوكها من جانب آخر .

ويُطلق على هذا النوع من الممارسة ، إسم (التوبة) فيما تمثل نمطاً من العمليات النفسية التي لا يفقهها علم النفسي الأرضي بقدر ما يتوفر عليها التصوّر الاسلامي بالنحو الذي سنتحدث عنه . وتبعاً لذلك سنقتصر في الحديث على كل من ممارستي (الدعاء) و (التوبة) .

ونبدأ أولاً بالحديث عن :

الدعاء :

يُجسّد (الدعاء) ممارسةً وجدانية لا توازنها اية ممارسة أخرى ، من حيث فاعليتها في اشباع الحاجتين النفسيتين اللتين ألحّت عليهما توصيات علم النفس الأرضي ونعني بهما (الدافع الى التقدير الاجتماعي) و(الدافع الى الانتفاء الاجتماعي) ، بحيث تتحول الشخصية عنهما - في ميدان ممارسة الدعاء - الى اشباع من نمط آخر لا يتحقق لدى الشخصية الأرضية . فضلاً عن ذلك ، فان الحاجات البشرية الأخرى بضمنها (الحاجات البيولوجية) ستجد لها نمطاً آخر من الاشباع في ضوء ممارسة السلوك المذكور .

« الدعاء » يمثّل توجهاً نحو (المبدع) الذي يتكفل باشباع الحاجات البشرية بمختلف اشكالها . فاذا ادركنا ان الشخصية الأرضية لا يمكن لها - بحكم امكاناتها المحدودة (وهذا في حالة افتراضنا بان الشخصية الأرضية ذات طابع (سوي) في انفتاحها على الآخرين ، اما مع افتراض مرض الشخصية فان توقعنا بمساعدتها ينتفي اساساً) . . . اقول : اذا ادركنا ان الشخصية الأرضية ذات امكانات محدودة في تقديم المساعدة للشخص ، حيثئذ فان الاحساس بفاعلية الانتماء الاجتماعي ، تضوّل قيمتها دون أدنى شك . . . وهذا بعكس (الانتماء لله) فيما تتضخم فاعلية الانتماء المذكور ، حينها يعي الشخص انه حيال (مبدع) لا حدود لامكاناته . والامر ذاته فيما يتصل بـ (الدافع الى التقدير الاجتماعي) حيث تستبدله الشخصية الاسلامية بـ (تقدير من الله) وهو تقدير وحب لا حدود له] . كما كررنا الاشارة الى ذلك في اكثر من موضعٍ من هذه الدراسة . . . عندها يمكننا ان نتحسّس مدى حجم الإشباع الذي يتوفّر لدى الشخصية وهي تتجه إلى مالِك الكون بأكمله .

ان اهمية الدعاء تقترن - فضلاً عما تقدم - باحدى طرائق التفريغ عن

شدائد الحياة .

ومن الواضح ان علم النفس الأرضي يقدم في توصياته العلاجية واحداً من طرائق العلاج وهو : البوح بالأسرار وبالشدائد وبمختلف اشكال الاحباط التي تواجه الشخصية ، للآخرين ، بصفة ان مجرد (البوح) بالشيء كافٍ بان

(يَخْفَ) جانباً من توتر الشخصية ، اي : التفريج عن مكبوتاتها .

ومن البين أيضاً ، ان (التفريج) يتسع حجمه بقدر الاستجابة التي تصدر عن الآخرين .حيال الشخص المذكور . فاذا افترضنا ان الشخصية المباح لها بالسّر ذات طابع مَرَضِي بحيث لا تُعْنَى بالشخصية المذكورة ، او اذا افترضنا انها لا تمتلك امكانياتٍ عملية لمساعدة هذه الشخصية ، حينئذٍ فان مجرد (البوح) يحقق قدراً محدداً من (التفريج) ، وهذا بعكس التوجّه الى (المبدع) ، فان مجرد ادراك الشخصية الاسلامية بانها تتجه الى مَنْ (يثمن) شكواها حتى لو بقيت شدائدُها دون حل ، حينئذٍ فان (التفريج) يكتسب فاعلية كبيرة ، . . . اما في حالة ازدياد وعي الشخصية بصفات (المبدع) والى انه (تعالى) حتى في حالة عدم الاجابة) انما يعدها بتعويضٍ آخروي ، او تحسسها بان (الشدائد) هي : محكٌ للشخصية ، وتدريبٌ على ان تكتسب سمة الاستواء ، وتمهيدٌ لاشباع سياتحقق لاحقاً ، . . . حينئذٍ فان (التفريج) يأخذ حجماً اوسع لدى الشخصية بحيث يتحقق (التوازن الداخلي) لديها بالشكل الذي لا يدع مجالاً لايّ توترٍ او صرلٍ تحياه .

فضلاً عن كل من (الثمين) و (التفريج) النفسيين اللذين تفرزهما ممارسة الدعاء ، نلاحظ ان ممارسة الدعاء تقترن بطرائقٍ آخري في ميدان العلاج النفسي ، منها ، (الدعاء أو الذكر القلبي) اي : التواصل مع الله دون ممارسة (لفظية) بل من خلال التواصل الوجداني أو الذهني .

ان التوصيات الاسلامية تندب الى مثل هذه الممارسة (غير اللفظية) ويعد عليها بثوابٍ اشد حجماً من الممارسة اللفظية . والسّر في ذلك عائدٌ الى ان التواصل القلبي مع الله يعني : ان الشخصية منشغلةٌ تماماً عن امتعة الحياة بكل أشكالها التي تقترن بتوترات وصراعات تفرزها طبيعة تركيبها . فاذا افترضنا ان الشخصية حتى في غمرة تعاملها مع الآخرين أو مع الأشياء او مع المواقف لا تتغافل عن التواصل مع الله بل (تفكّر) في الله ، في نفس اللحظة التي (تتعامل) فيها مع الظواهر المذكورة ، حينئذٍ فان (التوازن الداخلي) لديها ، سيتصاعد إلى الدرئى ما دامت تتحسس بانها تسلم

« تَمِيناً » لا يَنْقَطِعُ عَنْهَا مِنَ السَّمَاءِ ، وَمَا دَامَتْ - فِي غَمْرَةِ التَّحَسُّسِ الْمَذْكُورَةِ - غَائِبَةً تَمَاماً عَنِ أَيِّ مَنْبَهِ خَارِجِي (اشْخَاصِ ، مَوَاقِفِ ، أَشْيَاءِ) يَعْرِضُهَا لِقَلْبِي أَوْ رُكُودِي نَفْسِي ، أَوْ شَدُّ إِلَى امْتِعَةِ الْحَيَاةِ ، أَوْ . . . أَوْ . . . الخ . . .

* * *

وَلَعَلَّ أَشَدَّ طَرِائِقَ « الْعِلَاجِ » فَاعِلِيَّةً فِي مِيدَانِ التَّدْرِيْبِ عَلَى السَّلُوكِ السَّوِيِّ ، مَا نَلْحِظُهُ مِنْ (الْعَنْصُرِ الْغَيْرِي) فِي الدَّعَاءِ ، أَي : إِيْشَارِ الْآخَرِينَ عَلَى (الذَّاتِ) فِي مِمَارَسَةِ الدَّعَاءِ .

أَنَا إِذَا عَرَفْنَا - وَفَقّاً لِمُعَايِرِ الصَّحَّةِ النَّفْسِيَّةِ الَّتِي أَجْمَعُ الْبَاحِثُونَ عَلَى كَوْنِهَا مَعَايِرَ تَفَرُّزِ السَّوِيِّ عَنِ الشَّاذِ - أَنَّ (الْغَيْرِيَّةَ) فِي السَّلُوكِ تَعَدُّ مِنْ أِبْرَزِ مَعَايِرِ « السَّوِيَّةِ » ، حَيْثُ إِذْ أَدْرَكْنَا أَهْمِيَّةَ الْعِلَاجِ النَّفْسِيِّ فِي التَّوَصِيَّاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْنَادِيَّةِ إِلَى أَنْ تَبْدَأَ الشَّخْصِيَّةُ بِمَهْمُومِ الْآخَرِينَ قَبْلَ دَعَائِهَا لِلْمَهْمُومِ الْفَرْدِيَّةِ :

لِنَقْرَأْ بَعْضَ التَّوَصِيَّاتِ :

[اسْرِعِ الدَّعَاءَ نَجْحاً : دَعَاءِ الْآخِ لِأَخِيهِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ] .

[الْمُؤْمِنُ يَدْعُو لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ . . .] يُقَالُ لَهُ [لَكَ مِثْلًا مَا

سَأَلْتَ وَقَدْ أَعْطَيْتَ مَا سَأَلْتَ بِحَبِّكَ إِيَّاهِ] .

[مِنْ قَدَمٍ فِي دَعَائِهِ أَرْبَعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ دَعَا لِنَفْسِهِ : اسْتَجِيبْ لَهُ] .

أَنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ صَرِيحَةً فِي فَاعِلِيَّتِهَا مِنْ حَيْثُ التَّدْرِيْبِ عَلَى (الْغَيْرِيَّةِ) فِي السَّلُوكِ . فَاحِدَ النُّصُوصِ يُشِيرُ بِوَضُوحٍ [قَدْ أَعْطَيْتَ مَا سَأَلْتَ بِحَبِّكَ إِيَّاهِ] أَي : أَنَّ النَّصَّ يَقَرَّرُ بَانَ (مَحَبَّةً) الْإِنْسَانَ لِأَخِيهِ هِيَ الَّتِي تَسَبَّبَتْ فِي اسْتِجَابَةِ الدَّعَاءِ ، وَهَذَا يَعْنِي : التَّشَدُّدَ عَلَى ظَاهِرَةِ (الْغَيْرِيَّةِ) فِي السَّلُوكِ ، بِحَيْثُ تَتَدَرَّبُ الشَّخْصِيَّةُ عَلَى تَصْدِيرِ الْحُبِّ إِلَى الْآخَرِينَ قَبْلَ أَنْ تَفَكِّرَ بِمَهْمُومِهَا الْفَرْدِيَّةِ ، عَلِماً بَانَ عَنْصُرَ (الْإِثَابَةِ) - وَهُوَ أَحَدُ اسَالِيْبِ الْعِلَاجِ الْفِعَالِ ، كَمَا هُوَ مَأْلُوفٌ فِي تَصَوُّرَاتِ عِلْمِ النَّفْسِ الْأَرْضِيِّ - هَذَا الْعَنْصُرُ الَّذِي يَعْدُ بِقَضَاءِ حَاجَاتِ الشَّخْصِيَّةِ فِي حَالَةِ كَوْنِهَا تَبْدَأُ بِالدَّعَاءِ لِأَخْوَانِهَا ، سَيِّسَاهُمْ فِي تَشْجِيْعِ

الشخصية على التدريب على الحب وتصديره للآخرين ، وهذا يعني ان امثلة الممارسة المذكورة تنطوي على جملة من طرائق «العلاج» وتحقيق التوازن ، لا أنها تكفي بتدريب الشخصية على محبة الآخرين ، وحرمانها من الاشباع ، بل تعدها بالاشباع أيضاً ، وهذا يجسد قمة «التوازن» الذي يمكن ان يتحقق للشخصية .

التوبة

تبعاً لتركيبه الانسان القائمة على الاصطراع بين الشهوة والعقل او الذات والموضوع ، من خلال الوعي لهما ، اي : من خلال المبدأ المعروف ﴿فألهما فجورها وتقواها﴾ . . . تبعاً لهذه التركيبة ، والوعي بها ، فإن القيام بمفارقة ما ، والانصياع للشهوة او الذات ، يظل أمراً لا يكاد يعصم عنه الا من اصطفته السماء ، من خلال معرفتها سلفاً بالاستعداد الذي يطبع هذا الشخص او ذاك ، والسلوك الايجابي الذي يختاره ، في غمرة مواجهته للذائد الحياة .

ومن المعروف ، ان لذائد الحياة هي المحرك الوحيد لسلوك الانسان . . . والا لما امكن ان تتصور امكانية ان يصدر عنه اي تحرك ، ما لم تكن ثمة دوافع وحاجات الى ذلك : كل ما في الأمر ان البحث عن اشباع الحاجات ، يتم حيناً بطرائق مشروعة واخرى بطرائق غير مشروعة .

ومن المعروف أيضاً ، أن «الذنب» يجسد بحثاً غير مشروع لاشباع الحاجات . فالسما التي اودعت فينا هذه التركيبة ، رسمت لنا طرائق البحث عن اشباع حاجاتنا «وفق مبادئ» خاصة هي : مجموعة الاوامر والنواهي الشرعية . وهذا يعني اننا امام غمطين من طرائق الاشباع للذائدنا ، أحدهما مشروع ، والآخر غير مشروع .

وحين نقول ، ان أحدنا مارس هذا «الذنب» او ذاك ، فهذا يعني ان احدنا مارس طريقة غير مشروعة لاشباع حاجته . اي ، انه اختار بملاء ارادته هذا النمط غير المشروع ، من تحقيق اللذة ، كما لو يختار احد الاشخاص ان يكون عميلاً للمستكبرين مثلاً ، او ان يسرق اموالاً من الآخرين ، او ان

يقتل مؤمناً او يعذبه او يبينه ، او ان يكذب ويخادع ويستغيب ، يتهاون في صلاته ، او يتخلف عن الجهاد في سبيل الله ، او ان يعمل لغير الله الخ . . كل اولئك تشكل ممارسات غير مشروعة لدوافع وحاجات من نحو السيطرة والتملك والخنوع وتأكيد الذات وسواها ، ممارسة « الذنب » - اذن - تجسد ممارسة لسلوك غير مشروع في اشباع الحاجات .

بيد ان الانسان قد يستمر في اشباع حاجاته غير المشروعة وقد يتردد فيها . . . وقد يقلع عنها .

وفي الحالة الاخيرة ، اي : الاقلاع عن الذنب ، والندم على سلوكه غير المشروع ، . . . في هذه الحالة تحيء « التوبة » سلوكاً خاصاً تمارسه الشخصية قبال « الذنب » ، مما تترتب عليه آثار عبادية ، نحاول الآن الدخول في تفصيلاتها ، حتى يتسنى لنا تعديل السلوك في غمرة وظيفتنا العبادية التي خلقنا من اجلها .

في البدء ، ينبغي ان نتذكر ان مبدأ الحياة العام هو : عدم اشباع الحاجات الطليقة من كل قيد ، اي ، لا يمكننا ان نتصور امكانية ان يحقق الانسان كل رغباته في الحياة ، حتى لو كانت مشروعة ايضاً ، مما يعني ان السماء « وفقاً لحكمتها الخاصة » اخضعتنا لتجربة او اختبار او امتحان او فتنة ، طالبتنا بتجاوز ما هو غير مشروع منها ، والوقوف عند المشروع منها فحسب ، مع ملاحظة ان تحقيق الرغبات المشروعة يقترن بدرجات أشد امتاعاً ولذة من تحقيق ما هو غير مشروع ، ولكن شريطة ان يتم ذلك من خلال عمليتين هما ، تسليط « الوعي » أولاً ، ثم « التدريب » على اختيار ما هو مشروع من الحاجات . . . وهذا يعني ، ان مبدأ عاماً يحكم طبيعة الحياة العبادية هو : تأجيل اللذة غير المشروعة ، فاذا تم اختيارنا لممارسة ما هو مشروع من الرغبات ، . . فهذه هي « الطاعة » . واذا تم اختيارنا لممارسة ما هو غير مشروع منها . . . فهذا هو « الذنب » . واذا اقلعنا عن الذنب وندمنا عليه . . . فهذه هي « التوبة » ، أي ، محاولة جديدة لتأجيل اللذة ، مما تشكل ايضاً ، واحداً من وجوه « الطاعة » ، ولكن وفق تصور خاص ، ينبغي ان نتبسط في الحديث عنه .

* * *

لنحاول الوقوف عند نماذج من واقعنا اليومي . . . لنفترض ان شخصاً ما كذّب في حديثه ، او اساء الى الآخرين ، او تعاون مع الظالمين ، او تخلف عن الجهاد في سبيل الله ، او عمل عملاً ظاهراً لوجه الله ، وباطنه من أجل الذات ، كأن : يجاهد او يكتب من اجل السيطرة والتفوق وانتزاع التقدير والثناء من الآخرين .

كل هذه الألوان من السلوك تعد اشباعاً غير مشروع لحاجات الشخصية . . والفروض - اسلامياً - ان تحمل الشخصية (منذ البدء) وعياً بسلبية هذا السلوك ، وان تمارس عملية تأجيل للذات ، فتصدق في القول ، وتحسن الى الآخرين ، وتنزل عن الظالمين ، وتسرع الى سوح الجهاد في سبيل الله ، وان تعمل من اجل الله لوحده في ممارساتها السياسية والثقافية وغيرها ، حتى لو كلفها ذلك ثمناً غالياً وهو : سحق الذات .

بيد ان لحظات الضعف البشري تسيطر على الشخص ، فيختار بمحض ارادته ممارسة السلوك السلبي الذي اشرنا اليه .

ومع ذلك ، فان السوء منحتمثل هذا الشخص فرصة جديدة للسيطرة على رغباته غير المشروعة ، من خلال ظاهرة « التوبة » فيما تعني - كما قلنا - الندم على ما صدر من الشخص من سلوك سلبي ، والعزم على عدم معاودة السلوك المذكور .

هنا ، تواجه الشخص عمليات نفسية خاصة ، قد تبدو صعبة ، وقد تتأرجح بين ما هو صعب وما هو سهل ، وقد تكون سهلة لا صعوبة فيها ، تبعاً لدرجة الوعي ، وتماسك البناء النفسي ، ونمط اللذة التي يحاول تأجيلها .

فالسيطرة على دافع حيوي مثل الجنس والطعام مثلاً ، أو السيطرة على دافع نفسي مثل ، العلو وتأكيد الذات والتقدير الاجتماعي ، مثل هذه الدوافع الحيوية والنفسية ذات الطابع الملح ، قد تختلف عن السيطرة على دوافع اقل الحاحاً ، او ما يسمى بالدوافع الثانوية .

كما ان تماسك البناء النفسي للشخص او ضعف البناء المذكور ،

يساهم - دون ادنى شك - في تصعيد او تضييل السيطرة على دوافعه غير المشروعة .

واخيراً ، فان درجة الوعي الاسلامي لديه ، تساهم بدورها في تصعيد او تضييل السيطرة ، على ما هو غير مشروع من رغباته .

بيد ان المستويات المذكورة ، لا تعفي الشخص بأية حال ، من تحمل مسؤوليته لاي سلوك يصدر عنه الا في درجة المسؤولية وليس في نوعها . ومن ثم ، فان استثمار ظاهرة « التوبة » في هذا النطاق يستلبي أيضاً ، تحديد نمط (التوبة) ومستوياتها المختلفة ، وشروطها .

كل اولئك ينبغي ان يضعه « التائب » في موقعه الذي ترسم الشريعة السمحاء مختلف منحنياته وخطوطه .

* * *

ان ما نحاوله في هذه الاحاديث هو : القاء الانارة الكاملة على هذا الجانب ، ليس من خلال مجرد التذكير الذي لا مناص من ممارسته جميعاً ، كل واحد منا حيال الآخر ، بل نحاول رسم طرائق المعالجة للذنب ، وتحديد ممارسة التوبة ، ما دمنا ندرك بوضوح ان « الذنب » - بمفهومه الاسلامي - لا يشكل مجرد سلوك غير مرغوب فيه ، بل هو في واقعه ممارسة مرضية لا تصدر عن رجل سليم العقول والنفس ، بل هو افراز « اي : الذنب » لمجموعة من العقد والاعصبية والأمراض التي تصدر عن رجل ، ساهمت جذور شتى في صياغة شخصيته . قد يكون بعض منها ذا صلة بوراثنة طارئة مثلاً ، وقد يكون بعض منها « وهو الغالب » نتيجة للثقافات المنحرفة . . لكنها - في الحالات جميعاً - قابلة للتعديل ، ما دامت النفس الانسانية قد اهتمت فجورها وتقواها ، وما دامت « التوبة » ، تشكل طرائق بالغة الاهمية في علاج المرض .

« الندم » على الذنب ، يجيء خطوة اولى في قبول « التوبة » ، وتعديل السلوك .

والسر في ذلك « من الزاوية النفسية » ، ان ممارسة الذنب ، لا تتم - في

الغالب - الا بغلبة النزعة الشريرة عند الشخص ، وتعجيله لاشباع الحاجة غير المشروعة .

فالمرائي - على سبيل المثال - او العامل عملاً خيراً من اجل انتزاع التقدير الاجتماعي من الآخرين . . . ، مثل هذا الشخص لا يراي ويعمل من اجل التقدير ، الا مع وعيه بحقيقة سلوكه ، واصراره على اشباع « الذات » ، وتحقيق اللذة التي يكتسبها ، متمثلة في تلك النشوة التي يتحسسها ويهتز لها عندما يمتدحه الآخرون ، مثلاً ، او يتردد اسمه على الشفاه ، او يسمع صوته من المذياع ، او تشاهد صورته على صفحة التلفزة ، او يحسده الآخرون او يعجبون به ، او يغبطونه ، على ما يحتله من منصب وجاه وسمعة ، وما الى ذلك من اشكال الضعف الانساني ، فيما يتشي صاحبه ويهتز ، ويتلذذ ، بكل ما هو دغدغة للذات الكريهة .

ومن الواضح ، ان ابط ضياع عند مثل هذا الشخص ؟ هو : تجاهله لحقيقة الله ، ونسيانه الهدف الذي يعمل من اجله ، وعدم اكتراثه بالحقيقة الموضوعية التي ساقته الى ان يمارس عملية صلاة في اول وقتها ، او انفاق مال على الفقراء ، او القاء محاضرة على الجمهور ، او سعي لارشادهم . . . الخ .

مثل هذه الشخصية التي تتجاهل ما هو اساسي ، وتعنى بما هو ذاتي ، انما تمارس اشباعاً متعمداً لرغباتها ، مما يعني انغلاق الخير في اعماقها ، وانفتاح ما هو شرير فيها .

وتبعاً لذلك ، فان الاحساس بالندم ذات يوم ، على ما صدر منها ، . . مثل هذا الاحساس يعد يقظة ، ونقطة تحول في نزعاتها ، ومراجعة لسلوكها ، وتأنياً لجهازها القيمي الذي تحياه وتعيه تماماً .

ومن هنا نفهم ، دلالة الحديث المأثور عن اهل البيت (ع) ، في ذهابهم الى القول ، انه : [كفى بالندم توبة] كما ورد ذلك عن الامام الباقر

(ع) .

فالندم ذات يوم « من خلال تسليط الوعي على حقيقة الباعث الى المراءات وانتزاع التقدير من الآخرين مثلاً » . . الندم على مثل هذا السلوك في بواعثه غير الخيرة ، يعد مؤشراً الى يقظة وجدان ، وانكار للسلوك المهين ، الذي صدر عن الشخص هنا وهناك .

فاذا انكر مثل هذا السلوك ، وغنى لوانه لم يصدر عنه ، حينئذ يتحقق مفهوم « الندم » ، وما يواكب ذلك من قبول « التوبة » ، ما دام الندم يرشحه لعدم الوقوع ثانية في حبال الشيطان .

* * *

في ادبيات علم النفس الاسلامي ، اكثر من ملاحظة عيادية في هذا الجانب من مفهوم « الندم » و « التوبة » ودلالاتهما النفسية في تعديل السلوك .
ومن ذلك ، الملاحظة العيادية للامام علي (ع) في قوله : [ان الندم على الشر ، يدعو الى تركه] .

هذه الملاحظة ، تفسر دلالة الحديث الذي تقدم قبل قليل [كفى بالندم توبة] .

فالنادم على الذنب ، يعني - كما قلنا - صحوة ويقظة من سلوك بدأ النادم ، يسلط الضوء عليه ، متحسناً بانه سلوك شرير كان الاجدر الا يصدر عنه . ومع مثل هذا التحسس ، يحاول النادم عدم معاودته ثانية ، بمعنى انه يرشحه لعدم ممارسة الشر ، على النحو الذي قرره الامام علي (ع) في مقولته المتقدمة :

[الندم على الشر ، يدعو الى تركه]

فالمرائي ، والباحث عن التقدير الاجتماعي « في النموذج الذي قدمناه »

عندما يتحسس بان ما انفقه من مال مثلاً، او ما قدمه من خدمات اجتماعية ، انما نبع من باعث ذاتي هو : اللذة التي تحققها سمعة او جاه يهتز له ، . . . حينئذ فان هذا التحسس ، سيدفعه الى عدم معاودة مثل هذا السلوك في ممارساته اللاحقة ، كأن يبدأ بعد ذلك بانفاق امواله سراً حتى يتحاشى الوقوع في هوة البحث عن تقدير زائف من الآخرين ، او يبدأ « في خدماته الاجتماعية التي تعود من خلالها ان يعلنها باسمه الصريح » يبدأ بممارستها سراً ، من دون اسم ، او باسم مستعار ، حتى تصبح ممارسته خالصة لوجه الله ، لا يبتغي بذلك علواً ولا سمعة ولا تقديراً . . .

اذن ، الندم على الذنب في المثال المتقدم ، سيرشح الشخصية الى ممارسة سلوك جديد هو : محاولة عدم الوقوع ثانية في الشر . . . وبكلمة الامام علي (ع) : [الندم على الشر يدعو الى تركه] ، وكفى بها كلمة ، من حفظها وادرك دلالتها ، . . . امكنه ان يقدر مدى معطياتها في تعديل السلوك ، ومدى ما يترتب على هذا التعديل من معطيات دنيوية وأخروية ، نتطلع اليها جميعاً في سلوكنا العبادي في هذه الأرض .

* * *

النبي (ص) ، القى انارة كاملة على هذا الجانب ، في ملاحظته العيادية على تعديل السلوك ، من خلال معطيات الندم على الذنب ، حتى لو تكرر ذلك ، قال (ص) تعقباً على من يتوب ثم يعود : [فلا تزال تتوب ، حتى يكون الشيطان هو المدخور] فمن الواضح ، ان الشخص قد يندم على سلوك شرير مثل :

اعانة الظالم ، او الاساءة الى الآخرين . . . ثم يعود اليه من جديد تحت تأثير لحظات الضعف ، وتكرار المنبهات الخارجية ، كما لو قرر أحد الموظفين في دوائر الحكومات غير الاسلامية ، مثلاً ، ان يهرب من وظيفته ، او يتحاشى التعاون ، معهم في هذا المجال او ذاك . . . الا ان حرصه على استمرارية تسلم مرتبة ، او تخوفه من نقله الى دائرة اخرى ، تحط من قيمته الاجتماعية ، او تطلعه الى انتزاع تقدير الظالمين بصفتهم ذوي مراكز

اجتماعية ، او توجه خيفة من ان يلحق به بعض الاذى مما قد يطيقه لكنه يؤثر الراحة . . كل هذه المنبهات قد تجعل هذا الموظف يقع ثانية في شركهم بعد ان ندم على سلوكه السابق في التعاون مع الظالمين ، لكنه عاد - في لحظات الضعف - الى التعاون من جديد .

مثل هذا النموذج الذي يجي متصارعاً مع نفسه ، يظل ذا بناء نفسي متزلزل ، كما هو واضح . الا انه في الآن ذاته يحتفظ بقوى خيرة في اعماقه ، كل ما في الأمر ، ان قواه الشريرة قد تستيقظ من جديد ، فيعود الى الذنب . ثم يعزم بجدية على عدم معاودته ، وينجح في ذلك فعلاً . ومع ذلك يسقط من جديد في حبال الشيطان . . ولكن ، ليس من خلال اصراره على التعاون مع الظالم ، بل من خلال ضعف بنائه النفسي الذي يجي صراعاً لم يرس جانبه الخير بعد على شاطئه .

انه بحاجة الى مران وتدريب متواصل ، حتى يقضي على منابع صراعه . ما دام الجانب الخير من الصراع محتفظاً بفاعليته لديه . ولعل استشهدانا بنموذج يومي في سلوك الغالبية من الأفراد ، يبلور هذا الجانب من الصراع بشكل اوضح .

الكذب في احاديثنا اليومية مثلاً ، او الغضب الذي تنفعل به في كثير من المواقف ، فيما يقرر احدهم مثلاً ، الا يكذب بعد الآن ابداً ، والا يغضب بعد الآن ابداً « وهو مخلص بطبيعة الحال » ، لكنه ما ان يضمه مجلس مع الآخرين حتى تجده يمارس عملية الكذب من جديد ، وما ان يستشير احد ، الا وتجده قد انفعل غاضباً من جديد . . ثم يندم على هذا الكذب الجديد ، والغضب الجديد ، ويقرر نالسة الا يعود الى ممارسة هذين السلوكين في المستقبل . . لكنه ايضاً يقع في المفارقة ذاتها ، وهكذا .

ان امثلة هذا النموذج ليختلف عن نموذج آخر يصر على الكذب والغضب ، دون ان تحدثه نفسه بالاقلاع عنهما ، او دون ان يندم على ذلك ، او دون ان يقرر عدم معاودة سلوكه .

النبي (ص) في ملاحظته المذكورة [فلا تزال تشوب حتى يكون الشيطان هو المدحور] ناظر الى النموذج الأول ، فيما يعتزم صادقاً مخلصاً على عدم معاودة الكذب والغضب لكنه لضعف بنيته النفسية ، يعود الى الذنب ومع ذلك ، فان « التدريب » على عدم معاودة الذنب ، يفضي في نهاية المطاف الى التغلب على الطرف الآخر من الصراع ، وهو « الشر » حيث يكون الشيطان هو المدحور في النهاية ، كما قرر ذلك (ص) في ملاحظته العيادية المتقدمة .



والآن نتحدث عن الاحساس بالندم من حيث كونه عملية نفسية ، يصحبها غمط من التمزق ، نتيجة لما يواكب « الندم » من احساس خاص بالذنب .

طبيعي ، ينبغي ان نتذكر الفارق بين احساس مرضى بالذنب ، وبين احساس صحي به .

فالاحساس المرضي بالذنب ، او الخطأ ، يشل الشخصية عن ممارسة اعمالها الايجابية ، أما الاحساس الصحي بالذنب ، فعلى العكس من ذلك ، يدفع الشخصية الى مزيد من الاعمال الايجابية حتى تتلافى بذلك خطأها السابق .

مثال ذلك ، ان يمارس أحد الاشخاص عملاً محرماً في الشريعة الاسلامية ، ثم يتحسس ضخامة الذنب الذي مارسه بحيث ينغص عليه حياته .

والى هنا ، فان مثل هذا الاحساس بالذنب الذي ينغص حياة المذنب ، يظل سلوكاً صحيحاً يندب الاسلام اليه . غير ان الاحساس بالذنب ، يأخذ شكله المرضي ، حينها يدب اليأس في اعماق هذا الشخص ، وبحيث يعجز عن مواصلة عمله الاعتيادي في الحياة ، وبحيث يقنط من رحمة الله ، دون ان يأمل نجاة من العقاب الأخرى .

فالقنوط من غفران الذنب، يشكل «في المنطق العبادي» عملاً مشيناً يحاسب المرء عليه، كما انه يشكل «في المنطق النفسي» مرضاً لا يتخاصم اثنان في خطورة نتائجه الصحية على المريض .

ولذلك، نجد القرآن الكريم يحدثنا بوضوح عن هذا الجانب، في الآية الكريمة: ﴿يا ايها الذين اسرفوا على انفسهم، لا تقنطوا من رحمة الله، ان الله يغفر الذنوب جميعاً﴾ .

كما أن الامام زين العابدين حينها مر ذات يوم على مذنّب قتل نفساً، فنظ من غفران الذنب، حيث خاطبه الامام (ع) بما مؤداه: [ان يأسك من رحمة الله اشدّ ذنباً من ممارستك للذنب المذكور].

وهذا يعني بوضوح، ان اليأس من رحمة الله، يقتاد المذنّب إلى تعطيل كل قواه الخيرة، والإستسلام لممارسة الاعمال الشريّة أو على الأقل: التوقف عن ممارسة ما هو خير من السلوك، وفي هذا ما فيه من تعطيل لممارسة العمل العبادي الذي خلق الانسان من اجله في هذه الحياة .

* * *

اذن: ثمة احساس مرضي بالذنب، يقتاد صاحبه الى اليأس من اصلاح نفسه. يقابله احساس صحي بالذنب، يقتاد صاحبه إلى اصلاح نفسه .

والفرق كبير بين الحالتين

في الحالتين، صراع وتمزق وتوتر وألم وكآبة . . . الاحساس المرضي بالذنب، يصاحبه صراع، وتمزق، وتوتر، والم وكآبة .

لكن الفرق بينهما، ان الحالة المرضية الاولى تقوم على بناء نفسي مهزوز، يجر صاحبه الى اليأس من اصلاح نفسه . . في حين ان الحالة الصحية الثانية، تقوم على بناء نفسي متماسك يجر صاحبه الى الامل في اصلاح نفسه اذن، في الحالتين، احساس بالذنب، وصراع مع الفارق بينهما في طبيعة الجهاز النفسي الذي يستجيب في الحالة الاولى بنحو

مرضِي ، وفي الحالة الثانية بنحو صحي .

ولكي يتبلور هذا الفارق بينهما بنحو اشد وضوحاً ، نقدم نموذجاً من السلوك العادي في الحياة ، لا صلة له بعملِي الثواب والعقاب بمعناهما العباديين اللذين تقدم نموذج واحد منها ، يتمثل في ذلك اليأس من رحمة الله .

* * *

هناك طالب ذكي مجد على سبيل المثال، اخفق ذات يوم في اداء مادته الامتحانية . . او هناك موظف تعاون ذات يوم مع الظالمين . . او هناك شخص اساء ذات يوم الى احد الناس .

هذه النماذج تحفل بها كافة المجتمعات ، وغالبية الافراد . . بيد ان السلوك الصحي يفرض على هذه النماذج الثلاثة « اذا كانت محتفظة بقوى خيرة في اعماقها » يفرض عليها ان تمر بازمة « ضمير » يؤنبها على الاخفاق في المادة الدراسية ، وفي التعاون مع الحكومات الظالمة ، وفي اهانة الآخرين ، اما اذا لم تتحسس بأزمة الضمير المذكورة ، فهذا يعني انها لا تمت الى الانسان بصلة .

غير ان التحسس بازمة الضمير ينبغي ان يكون فاعلاً ، ومؤثراً ، وذكياً ، بحيث يعكس آثار ايجابية في السلوك اللاحق ، لا ان يشل الشخصية عن اداء مهمتها في الحياة .

النماذج الثلاثة المتقدمة ، ستتحسس - كما قلنا - بأزمة ضمير على اخفاقها في الدراسة ، وتعاونها مع الظالمين ، واهانتها للناس . . لكنها سرعان ما تأخذ على نفسها عهداً بالألأ تقع في الخطأ ، فيبدأ الأول بمواصلة دراسته ، متجنباً المواقف السابقة التي اقتادته الى الرسوب ، ويكف الثاني عن التعاون مع الحكومات الظالمة ، ويقرر الثالث ، ان يحسن من الآن فصاعداً الى الآخرين ، ولا يبينهم ، كما فعل سابقاً ، مع ملاحظة ان كلاً من هؤلاء

الثلاثة ، قد يحتفظ حتى بعد قراره الجديد بتعديل سلوكه ، قد يحتفظ بمشاعر او ذكريات من تجاربه المؤلمة في الخطأ ، ولكن تجاربه المتقدمة لن تؤثر على سلوكه بنحو ، سلبي ، بل على العكس ، تدفعه الى ممارسة المزيد من الافعال الايجابية ، كما تقدم مثال ذلك .

* * *

والآن ، لننتقل الى هذه النماذج الثلاثة ، حينما نفترضهم لا يملكون التوازن الداخلي المطلوب ، اي : سنفترضهم يستجيبون استجابة غير صحية حيال الاخطاء التي وقعوا فيها .

الأول منهم ، اي ، الطالب المجد ، سيحس ان رغبته السابقة في الدراسة قد شلت تماماً ، بحيث ما ان يحاول مواصلة دراسته ، حتى يتذكر تجربة خطأه السابق ، فيتعطل عن العمل ، وتضيع الساعات او الايام الطوال من مراحل دراسته وهو مشلول ، يجتر ذكرياته ويلوم نفسه ، ويرثي حاله ، ويسرف في اللوم عليها ، ويعيد سلسلة ذكرياته المؤلمة من جديد ، ويستحضر الموقف السابق من جديد . . . ثم يطويه . . . ، ثم يعود اليه . . . وهكذا النموذج الثاني ، وهو : الشخص الذي تعاون مع الظالمين ، يمارس نفس الخطوات التي مارسها الأول :

النموذج الثاني :

يمارس العمل ذاته ، أيضاً ، وتجيء النتيجة على النحو التالي :

الطالب يرسب في نهاية العام ، ويترك العمل العلمي الذي يتناسب وجديته ودرجة الذكاء لديه .

الموظف الذي تعاون مع الظالمين ، يشل عن ممارسة اية خطوة ايجابية في دفع شعبه ، وتخليصه من الحكام الظالمين ، المسيء الى الآخرين ، توقف بدوره عن ممارسة سلوك جديد يتلافى به خطأه السابق .

اكثر من ذلك ، قد يصل الأمر بالبعض ، الى ان يركب خطأه ، كأن يتعاون مع الظالم بنحو اشد ، ما دام قد قنط من اصلاح ذاته ، وكأن يمارس

اهانات جديدة ، ما دام قد قنط ايضاً من صلاح نفسه ، وهذا يحدث عند العصابين الذين تتفاقم حالاتهم المرضية بنحو ملحوظ ، حتى يصل الأمر بالبعض الى ان يتعاون مع الظالم بلا اي باعث ، وان يسيء بلا أي مسوغ ، لمجرد استحضاره لمواقف سابقة ، فتمنعه من ان يمارس عملاً ايجابياً ، ما دام أي عمل جديد يقترن بخبرات مؤلمة يستحضرها ، تماماً بالنحو الذي لحظناه عند اليائس من رحمة الله ، فيما توقف عن ممارسة اي عمل ايجابي جديد .

* * *

والآن ، يعيننا ان نلقي انارة واضحة على الاحساس الصحي بالذنب ، وما تواكبه من عمليات نفسية ، اشار المشرع الاسلامي اليها ، ومدى ما تنطوي عليه مثل هذه العمليات النفسية ، من معطيات في مجال التعديل للسلوك بالرغم مما يواكب هذه العمليات النفسية من صراع وتمزق ، يدوان - للملاحظ العابر - وكأنها غير صحيين ، في حين انها يجسدان - في حقيقة الأمر - قمة الصحة النفسية التي يجهل مستوياتها وطبيعتها من انعزل عن السماء وصله الانسان بها ، واكتفى بتجارب الأرض المحدودة .

والمهم ، نبدأ الآن ، بتوضيح هذا الجانب (أي : الاحساس بالذنب والندم عليه) ، وبما يتطلبه في الآن ذاته من احساس بـ « الأمل » ايضاً ، وانعكاس ذلك في حياتنا النفسية والعبادية .

* * *

الندم على الذنب ، لا بد ان يزاحمه ، احساس بالألم ، وتمزق داخلي على ما اقترفه الانسان من معصية .

وكما قلنا ، فان مثل هذا لاحساس بالألم ، والتمزق ، يعد علامة صحية .

والسر في ذلك ، ان الجهاز القيمي عند الفرد ، سيحس بالخوز ، عند ممارسة اي سلوك لا يلتئم مع الجهاز المذكور . اما مع عدم الاحساس

بالوخز ، فهذا يعني انعدام الحس الانساني لدى المذنب . وإلا لم يكن ثمة فارق بين فرد عادي سليم ، وبين المحترفين للجريمة ممن طبع على قلوبهم ، حيث لا يتحسسون بوخز الضمير ، كما ينعدم لديهم ، الاحساس بالمسؤولية ، ولا يقيمون اي وزن للعقاب والثواب الاجتماعيين .

من هنا ، فان المعيار الذي يفصل بين السليم والمريض ، هو : احساس السليم بوخز ضميره ، عند ممارسته اي سلوك لا ينسجم مع جهاز قيمة . في حين ان المريض ، لا يتحسس بالوخز المذكور ، وان كان من جانب آخر ، يعيش قسماً من الم التمزق ، لكنه من النمط المرضي الذي سنحدثك عنه فيما بعد .

اما الآن ، فيعينا ان نحدثك عن ضرورة ان يرافق المذنب احساس بالم المعصية ، انسجاماً مع جهاز قيمة الذي يتوتر بكل مفارقة تصدر عنه ، ويتوازن مع كل طاعة يمارسها الفرد .

وهذا يعني ان الاصناف البشرية جميعاً ، لا بد من جانب ان نحيا قدرأ من التمزق والألم ، لكن الذي يفرق بين هذه الاصناف هو : تحديد طبيعة الاستجابة ، فيما تفرز جملة من الاصناف البشرية يحكمهم المرض ، وآخرين يحكمهم الطابع السوي او الصحي .

* * * *

أنماط من البشر ، يعايشون الألم والتمزق عند صدور المعصية عنهم . النمط الأول ، هو الصنف السليم ، ممن يتحسس بالوخز ، فيدفعه ذلك الى تعديل السلوك وعدم معاودة المعصية ، مع احتفاظه بالألم في نفس الوقت .

والنمط الآخر هو الذي يتحسس بالوخز أيضاً ، الا انه يشل عن اية فاعلية في تعديل السلوك ، بحيث يلفه اليأس والعجز والقنوط وهو نمط مرضي سبق ان حدثناك عنه ، اي ، ان شدة وخز الضمير لديه بلغ الى درجة لا يطيقها بناؤه النفسي ، فينهار عن المقاومة ، وهذا نوع من المرض كما قلنا ، وهناك نمط ثالث لا يجيا « وخذ الضمير » وهم : المجرمون الذين يحترفون

الجريمة، بحيث يشكلون قمة المرض ، لكنهم مع ذلك يخيون بعض مستويات التمزق ، لانهم بوضوح قد اهتموا بمبادئ ومعايير التقوى والفجور ، اي : انهم يدركون ما هو شرير من السلوك ، وما هو خير من السلوك ، ما دام البشر جميعاً قد اهتمهم الله فجورهم وتقواهم ، . . . هذا الالهام للتقوى والفجور ، لا مفر للانسان من معاشته بحيث اذا اقدم على الشر يتحسس بعدم التوازن في داخله ، كل ما في الأمر ، ان المجرم الذي يجترف الجريمة ، يبدأ اول تجاربه في ممارسة الشر « بوخز » اعتيادي في ضميره ، كأى انسان عادي ، . . فاذا عاود الجريمة ، يقل حجم الوخز لديه ، حتى يطبع على قلبه خاتمة المطاف بتكرار ممارساته الشريرة . لكنه ، من الجانب الآخر ، يظل يعايش قدرأ من عدم التوازن ، اي : ان الألم والتمزق لا يغييان من اعماقه ، بل يغليان ولا يتوقفان ابداً ، والا لكان المجرم سعيداً ، في حين ان العكس هو الصحيح تماماً . . فالمجرم يعايش في الواقع غمطين من الألم والتمزق . والنمط الأول يحياه لا شعورياً ما دام بالضرورة « كائناً » ينتسب الى « الآدميين » الذين اهتموا فجورهم وتقواهم ، حيث يسعدون بممارسة التقوى ، ويتمزقون بممارسة الفجور ، بغض النظر عن الفوارق الفردية ، أي : ان كل فرد من الآدميين كفاراً كانوا ام مسلمين ، اتقياء كانوا ام فساقاً ، اصحاء كانوا ام مرضى ، جهلاء كانوا ام علماء كل فرد من هؤلاء يخضع لوراثة عقلية ونفسية واحدة هي : معرفته بمبادئ الخير والشر ، وتحسسه بالانشراح من عمل الخير ، وبالانقباض من عمل الشر .

وهذا يعني ان المجرمين ، يخضعون ايضاً للمعيار المتقدم ، كل ما في الأمر ، ان استمرارهم بممارسة الجريمة تقتادهم الى نضوب الخير بنحو يطبع على قلوبهم ، فلا يتحسسون بالوخز الاعتيادي للضمير ، بل بوخز لا شعوري قائم في اساس تركيبته التي علتها - فيما بعد - طبقة من الاوساخ ، تحتجزهم من التحسس المباشر بوخز الضمير .

مضافاً الى ذلك ، ان التفكير بممارسة الشر يقتاد المجرم الى تمزق وألم من نمط آخر هو : التمزق الناتج من عدم تحقيق الاشباع الذي يتطلع اليه ،

في ممارسته للشر ، مما يعني ان المجرم - في الحقيقة - يتعرض لازمات وتمزقات داخلية اشد حجماً من تلك التمزقات التي يجيها الرجل العادي .

ونظراً للأهمية التي تترتب على معرفة الفوارق بين المجرمين ، وبين المرضى غير المجرمين ، وبين الاصحاء نفسياً . . نظراً للأهمية المذكورة ، فان الاحاطة بمعرفة هذه الفوارق ، وتسليط الوعي عليها ، سيساهم - دون ادنى شك - في امكانية تعديل السلوك ، بخاصة عند اولئك الذين لم يطبع على قلوبهم بعد .

ولعل اول ما ينبغي ان نضعه في الاعتبار ، هو : قضية « الندم » على ممارسة الشر او الذنب ، حتى نضع منذ البدء فارقاً بين انماط مختلفة من البشر ، بعضهم ، قد يمارس ذنباً لا يعي انه ذنب ، وبعضهم ، يمارسه ، مع الوعي به . والبعض الثالث لا يلتفت الى خطورة حجمه مع معرفته بانه شر . والبعض الرابع لا يندم عليه ، وان كان يتحسس بوخز الضمير شعورياً . والبعض الخامس ، لا يتحسسه شعورياً . والبعض السادس يتحسس الشر بكل مستوياته ، والندم بكل مستوياته ، لكنه لا يؤجل اشباع حاجاته غير المشروعة . والبعض السابع يحيا متردداً بين التأجيل وعدمه . والبعض الثامن ، لا يبالي باي شيء . بل يقدم على ممارسة الشر بكل ما أوتي من قوة .

ان معرفة الفوارق بين هذه المستويات من الاستجابة لعمل الشر او الذنب ، ضروري لكل فرد تحكمه امكانيات التعديل لسلوكه ، كما ان توضيح هذه المستويات من خلال تقديم نماذج اجتماعية نلحظها في مختلف الازعدة ، سواء اكانت في نطاق اسلامي نحياه وفق رؤى خاصة بنا نحن المؤمنين ، ام كانت في نطاق عام يتناول المجرمين السياسيين الذين يعكسون آثارهم على مصائر الشعوب ، او المجرمين الذين لا تتجاوز آثارهم نطاق افراد او مجموعات ضيقة .

ان ما نعترم توضيحه الآن « بغض النظر عن تصدع جهاز القيم عند الشخص الشرير » ، هو : ان نلفت الانتباه الى الفارق بين المؤمن من جانب ،

وبين الفاسق واللامتزم ، مسلماً كان او كافرأ من جانب آخر .

فالمؤمن كما المح النبي (ص) بما مؤداه : يحس بالذنب وكأنه جبل جائم على صدره . اما غير المؤمن ، فان احساسه بالذنب ، عندما يستحضره ذات يوم يُشبه الذبابة التي تمر على وجهه ، اي : لا يكثرث بصدور الذنب عنه .

والامام الصادق (ع) يشير الى هذا الجانب من حيث استحضارالمؤمن لذنبه ، وعدم استحضار الكافر .

يقول (ع) : [ان المؤمن ليذكر ذنبه بعد عشرين سنة ، حتى يستغفر ربه ، فيغفر له ، وان الكافر لينساه من ساعته] .

ان اشارة كل من النبي (ص) والصادق (ع) الى قضية استحضار الذنب ، تلقي اشارة واضحة على التركيبية الصحية للمؤمن ، والتركيبية المرضية لغير المؤمن . . فالمؤمن حتى لو مرت على ممارسته للذنب عشرون سنة ، فانه يتذكر الذنب ، ويستغفر منه . اما غير المؤمن ، فينسى ذنوبه من ساعته . والمؤمن عندما يستحضر ذنوبه يتحسسها وكأنها جبل يجثم على صدره . في حين ان غير المؤمن يتحسسها وكأنها ذبابة تمر على وجهه .

اذن : كم هو الفارق بين هذين النمطين من الأفراد ؟

* * *

ان اهل البيت (ع) ، عندما يتجهون الى صياغة بعض الحقائق النفسية من خلال لغة الفن مثل التشبيه او الاستعارة ، فانهم لا يتجهون الى الصياغة الفنية المذكورة لمجرد اشباع حاجاتنا الى التذوق الجمالي ، بل يستهدفون من ذلك تعميق معرفتنا بحقائق النفس الانسانية وطرائق تعديل السلوك .

ولذلك ، فان النبي (ص) في الصورة الفنية التي قدمها لنا عن الفارق بين المؤمن وغير المؤمن ، عبر ذهابه الى ان المؤمن يحس بذنوبه وكأنها جبل

جائهم على صدره ، وان غير المؤمن ، يتحسسها مجرد ذبابة تمر على وجهه ، هذه الصورة الفنية ينبغي ان نتأملها بتأن ودقة ، حتى نعرف مدى الفارق بين البناء النفسي السليم للمؤمن والبناء النفسي المريض لغير المؤمن .

ان احساسك بذنب تقترفه « من نحو اهانتك لمؤمن ، او اغتيابك لمؤمن ، او كذبك في الحديث ، او تخلفك عن واجب مثل : الصلاة ، والانفاق ، والجهاد في سبيل الله ، او ممارستك لمحرّمات اخرى مثل : استماعك للغناء ، ونظرتك الى امرأة اجنبية ، وتعاونك مع سلطة ظالمة ، الخ » .

ان احساسك بذنب تقترفه من نحو الذنوب التي اشرنا اليها وسواها من الذنوب التي قد تكون مارستها قبل سنة او عشرين او اكثر او اقل ، او حتى قبل ايام أو ساعات او دقائق . . . ان احساسك بمثل هذا الذنب ، حينما تستحضره في ذهنك ، وكأنه « جبل » على صدرك ، يعد مؤشراً الى انك تحمل روحاً ذات امكانية خيرة في تعديل السلوك .

وعلى العكس من ذلك ، .. حينما تستحضر في ذهنك ذنباً حالياً او غابرة ، ثم لا تكتثر بها ، او تتحسسها وكأنها مجرد ذبابة تمر على وجهك . . . مثل هذا التحسس يعد مؤشراً الى انك تحمل روحاً ذات امكانية شريرة .

ان جهازك القيمي « ونعني به : المبادئ والافكار ، والقيم التي تؤمن بها » . . . عندما تمارس سلوكاً لا يلتئم مع الجهاز المذكور ، حينئذ لا بد ان تحس بوخز في اعماقك نتيجة للسلوك غير الملتئم مع قيمك . ولذلك تتحسسها عندما تستحضر في الذهن وكأنها جبل على الصدر ، تبعاً لدرجة معايشتك للقيم المذكورة ، والا قد تتحسسها باقل من ذلك لو كانت درجة ايمانك اقل ، مثلاً وقد تتحسسها باقل ، حتى يصل الامر الى عدم اكتراثك بها ، وهذا ما يحصل عند تراكم الذنوب والاصرار عليها مثلاً . .

* * *

الفاسق والكافر - مرشحان - كما هو واضح - للوقوع في عدم الاكتراث بما هو شري من السلوك .

وامثلة ذلك «على الصعيد الاخلاقي» ما نلاحظه مثلاً من ذنوب يومية لا نكثرث بها عندما نستحضرها في «الذهن»، وهذا من نحو: الكذب، والغيبة والخديعة، والتكبر، واهانة الآخرين، والنظر الى المرأة الاجنبية، والعمل لغير الله وسواها من الذنوب التي نمارسها - ونحن نسير في الشارع، او نجلس في دائرة، او نتكلم في اجتماع او مجلس، او نواجه هذا الفرد او ذاك .

امثلة هذه الذنوب «من المؤلم جداً» ان نحياها يومياً، والا نستحضرها في الذهن، او ان نستحضرها في الذهن، ولكن نتحسسها ذبابة تمر على الوجه او قد لا نكثرث بها أبداً . وهذا فيما يتصل بالمسلمين .
اما فيما يتصل بالكافرين، او ممن يحمل مجرد الاسم اسلامياً فان الأمر - دون أدنى شك - بالغ درجته التي لا أمل في الاصلاح فيها أبداً .

* * *

والآن، نحدثك عن سائر العمليات النفسية التي ينبغي ان تصاحب ظاهرة «الندم»، وفي مقدمتها، حجم التمزق الداخلي للشخصية، نتيجة لاجساسها بالذنب .

واذا كان النبي (ص) قد أوماً إلى ان الاحساس بالذنب، ينبغي ان يصبح كالجبل على الصدر، لشدة ثقل الاحساس به، فان علياً (ع)، نقل الظاهرة المذكورة من نطاق الاحساس بالألم الى نطاق معاشته بممارسات جديدة، وهي، الطاعة، أي: الالتزام بسلوك مضاد للمعصية، وليس مجرد عدم ممارستها .

وفي هذا الصدد، يقول (ع) وهو يعدد شروط التوبة، ومنها:

[ان تذيق الجسم ألم الطاعة، كما اذقته حلاوة المعصية] .

والآن، ما هي المعطيات الصحية لمثل هذه الممارسة التي طالبنا الامام

(ع) بها؟؟

* * *

لنقدم نموذجاً في هذا الصدد :

لنفترض ان احد الاشخاص تعاون مع الظالمين ذات يوم ، فعمل في مؤسساتهم ، او شاركهم في كلمة او قصيدة - او ساعدهم بسلاح .

ثم بدأ يحس بوخز الضمير . . فما هي خطوات التوبة في هذا الصدد ؟

الخطوة الاولى : تتمثل في « الندم » على ما بدر منه .

الخطوة الثانية : التحسس بالألم وكأنه جبل على صدره .

الخطوة الثالثة : اذاقة الجسم ألم الطاعة ، تكفيراً عن اذاقته حلاوة

المعصية .

ففي النموذج المتقدم ، كانت حلاوة المعصية تتمثل في العمل ضمن مؤسسة غير اسلامية . وكان المذنب يستهدف من عمله المذكور تأمين مرتب شهري ، كما ان الكاتب أو الشاعر أو الخطيب الذي شارك الظالمين في كلمته او قصيدته او خطبته كان يستهدف اشباع رغبته الى التقدير الاجتماعي ، وأن يحظى بسمعة ومكانة اجتماعية ، كما ان الشخص الذي ساعدهم بالسلاح ، كان يستهدف تأمين حياته واشباع حاجته الى الأمن والراحة والحياة .

هذه الاسباب التي دفعت كلاً من الموظف ، والاديب ، والعسكري الى التعاون مع الظالم ، تجسد « حلاوة المعصية » كما قال الامام (ع) ، بصفة ان اشباع الدوافع المذكورة ، الدافع الى التقدير الاجتماعي ، الدافع الى تملك المال ، الدافع الى الأمن والحياة . . . هذه الدوافع واشباعها ، تعد متعة نفسية حققتها النماذج الثلاثة من خلال المعصية وهي : التعاون مع الظالم .

والان ، فان التكفير عن المعصية المذكورة ، ينبغي ان يتم من خلال الم يتحملة المذنب مقابلاً للمتعة التي حققها في معصيته . فالموظف الذي اشبع دافعه الى تملك المال من خلال المعصية ، ينبغي ان يتحمل مرارة الفقر والخوف والقلق المترتب على هروبه من الدائرة « اذا كانت الدولة الظالمة لا تسمح بالاستقالة مثلاً » ، . . . والجندي الذي ساعد الظالمين بسلاحه تأميناً لحياته ، ينبغي ان يواجه سلاحه الى أمره الظلمة ، وان يذيق حياته ألم

الطاعة ، بأن يضحي بحياته ، او بالهروب من ساحة المعركة ، متحملاً بذلك ألم التشريد أو التعذيب أو الاعدام . واما الكاتب او الشاعر ، فالمفروض أيضاً أن يتحملاً نتائج الطاعة بما يواكبها من فقدان للتقدير الاجتماعي ، وبالمركز ، وبالسمعة التي انتشيا بها اثناء المعصية من خلال نشر الاسم ، او الصورة في الصحيفة او الاذاعة وسواهما ، فضلاً عن تحملها لسائر اشكال الألم ، من تشريد وجوع وذل وفقدان للمركز .

* * *

طبيعي ، ان اذاقة الجسم الم الطاعة ، يظل ذا معطى صحي وأخروي ، ليس في نطاق التكفير عن المعصية فحسب ، بل بنحو مطلق ، فألم الطاعة حتى بالنسبة لمن لم يرتكب معصية ، يظل حاملاً معطياته المتنوعة في هذا الصدد . فاذا افترضنا على سبيل المثال ان شخصاً ملأ عينيه حراماً امرأة ، حينئذٍ فان التوبة من المعصية المذكورة ، هي : ان يدرب ذاته على عدم النظر الى المرأة الأجنبية ، وان يتحمل الشدة المترتبة على ذلك ، بخاصة ان اشباع الدافع الجنسي والجمالي بنحوهما غير المشروع قد رافقه تلذذ بالمعصية ، بشكل يكتسب سمة « العادة » التي يصاحب تغييرها نمط من الشدة كما هو واضح . بعكس المؤمن غير العاصي ، فيما اخذ على نفسه منذ البداية عدم تعريضها للمنبهات والمثيرات الجنسية ، حيث يتجاوز هذه التجربة بصعوبة اقل . . . ولكن مع ذلك ، فان ألم الطاعة قد يعرض المؤمن لشدة اكبر حجماً من الشدة التي تلازم التائب من الذنب .

فاذا افترضنا ان احد المؤمنين اضطر الى ان يعمل في مؤسسة اجتماعية تحفل بكل ما هو مثير ومنبه جنسي ، حينئذٍ فان ممارسته لتأجيل الاشباع غير المشروع ، يظل اشدّ ألماً من مذنب تائب لا يواجه مثيراً جنسياً مماثلاً للمثير الذي واجهه المؤمن غير المذنب . والأمر ذاته اذا نقلناه الى نطاق الموظف الذي تعاون مع الظالم ذات يوم ، بالقياس الى مؤمن واعٍ منذ البدء بأن التعاون مع الظالم ، محرم . فهذا الأخير منذ البدء سيحرم نفسه اشباع الدافع الى التملك فيحيا الفقر والجوع والتشريد والمطاردة منذ البداية ، بنحو يعد أشدّ

المأ من التائب الذي تعاون ذات يوم مع الظالم ، ثم : عرض ذاته لتجربة الألم .



المهم ، ان ما نستهدف لفت الانتباه اليه هو : ان « ألم الطاعة » يظل معطى صحياً من حيث تحقيق التوازن الداخلي للشخصية ، فما دامت التركيبة الانسانية قائمة على اشباع موضوعي للحاجات وفق المبادئ التي رسمتها السماء ، وما دام الاشباع غير المشروع يعد شذوذاً في السلوك بما يستتليه من صراع وتوتر ، حينئذ فان ألم الطاعة يقتاد الانسان الى النفور من المعصية في نهاية المطاف . فاذا افترضنا - على سبيل المثال - ان احد الافراد عود نفسه على عدم اغتياب المؤمن ، أو إذا افترضنا ان إحدنا قد عود نفسه على اغتياب المؤمنين ، ثم بدأ بتجربة جديدة هي : التصميم على عدم الاغتياب من الآن فصاعداً . . . حينئذ ، فان هذا التدريب على الطاعة ، سيقود هذه الشخصية في نهاية الأمر الى ان تنفر من الاستماع الى الغيبة ، حتى ان هذه الشخصية لتتحسس بالبرم والضيق من المجلس الذي اكل فيه اللحم الميت بعكس ما كانت عليه في ازمة المعصية .

من هنا ، فان مطالبة الامام علي (ع) باذاقة الجسم ألم الطاعة ، تظل من التوصيات العبادية التي ينبغي أن ننظر اليها من زاوية المبنى الصحي بما يستتبع ذلك من تحقيق للتوازن الداخلي عند الشخصية ، سواء اكان ذلك عند ممارستها لاحد الذنوب او عدم ممارستها لأي ذنب ، ما دامت ظاهرة « الطاعة » - بغض النظر عن معطياتها اخروياً - تشكل سلوكاً سوياً ينأى بالفرد عن تعريضه للالزامات النفسية التي تعصف بالمذنبين ، كل ما في الأمر ، ان المذنب « نظراً لمنحه مثل هذه الفرص » في تعديل السلوك ، سيفتح صفحة جديدة من ممارسات ، تقتاده الى تحقيق ما يتطلع اليه من توازن في حياته الدنيا ، فضلاً عما ينتظره من الاشباع غير المحدود لمختلف حاجاته ، في الحياة الآخرة . والأهم قبل ذلك كله ، ان يتدارك ذنوبه بالندم عليها ، وان يسرع - قبل فوات الاوان - باذاقة نفسه ألم الطاعة .

اوضحنا - فيما مر - جانباً من مفهوم « التوبة ». الا وهو « الندم » على الذنب وما يواكبه من احساس بالألم ، ومن تصميم على عدم العودة الى الذنب .

اما الآن فنحدثك عن الوجه الآخر ، من هذه العملية النفسية ، الا وهو : الصراع او التآرجح أو التعلق بين الرجاء ، والخوف . ولعل سائلاً يسأل : أليس التآرجح أو الصراع ، يعد سلوكاً غير صحي في ميدان العمليات النفسية - طالما لم يقف بالشخص عند قرار او نهاية ، لمشكلته التي يصرع منها ؟

ومن الواضح ، ان الاتجاهات النفسية ، لا يكاد يشذ واحد منها ، في الذهاب الى ان ما يميز الشخصية المريضة من الشخصية السليمة ، هو : خلو الشخصية السليمة من الصراع ، فكيف يمكن التوفيق ، بين ذهابك الى ان الشخصية المؤمنة سليمة من آثار الصراع وبين قولك ، ان التوبة تستدعي صراعاً ، بحيث ينبغي ان يحيا المؤمن صراعاً بين الرجاء والخوف ، وبين الرغبة والرغبة؟؟

ونجيبك :

أولاً : ينبغي ان نفرق بين اشكال الصراع .
ثانياً : ينبغي ان نفرز الصراع بمعناه العبادي عن الصراع بمعناه الذي تحدده الاتجاهات الأرضية .

ولكي تتحدد هذه الفوارق بين مستويات الصراع واشكاله ، يتعين علينا ان نقدم لك نماذج عدلية من السلوك اليومي في هذا الصدد ، ولكن قبل ذلك ، ينبغي ان نفهم أولاً ما هو الصراع .

* * *

الصراع يعني : ترددك بين ان تقدم على هذا العمل ، وبين ان لا تقدم عليه . مثال ذلك :

احد المؤمنين ، مجهل وظيفته الشرعية بين الذهاب الى ساحة القتال او

العمل خارج الساحة . أو : يجهل وظيفته الشرعية بين ضرورة ذهابه الى ساحة المعركة ، او عدم ضرورة ذلك ، بحيث تغيم امامه مرجحات احد السلوكين ، ولا يعلم ماذا ينبغي ان يفعل .

هنا ، تواجه مثل هذا الشخص ، جملة من الصراعات ، قد تقف به في نهاية الأمر ، الى قرار ثابت بترجيح احد السلوكين ، اما ان يتجه الى ساحة الجهاد او لا يتجه . وتحسم المشكلة . ومثل هذا الحسم ، يتطلب وعياً عبادياً بحيث تنار امام الشخص وظيفته الشرعية .

غير ان بعض الاشخاص يظل على جهل كامل بوظيفته الشرعية ، او يبقى على جهل كامل بتحديد ما اذا كان واقعه العملي متوافقاً مع وظيفته الشرعية ام لا .

في مثل هذه الحالة ، لا مفر من مواجهة الصراع . كما ان الحالة الاولى لا مفر فيها من مواجهة صراع اولي ، لحين تجلية الموقف ، وبكلمة اخرى ، لا بد من «الصراع» في هاتين الحالتين ، . . . ولا بد ان يتسم مثل هذا الصراع ، بكونه سمة صحية لا يختلف فيها اثنان . لان الخلو من الصراع - بأي شكل كان - لا يمكن ان يتحقق لأية شخصية على وجه الأرض ، ما دام الانسان بالضرورة ، لا يمتلك قدرة عقلية مطلقة في الأحاطة بحقائق الحياة . اذن ، لا بد من مواجهة بعض اشكال الصراع عند ممارسة اي عمل له خطورته في تحديد المصائر لهذا الشخص او ذاك . وهذا القدر من الصراع ، يظل أمراً لا يختلف اثنان في ضرورته ، وفي كونه سلوكاً اعتيادياً وصحياً لا غبار عليه ، غير ان السمة المرضية تبدأ عند الشخص مع سمة التردد الذي لا تعنى له في اتخاذ الموقف . وهذا ما يمكن ان نقدم له نموذجاً آخر من الاشخاص .

سنفترض ان النموذجين المذكورين من الاشخاص ، قد انيرت امامهما معالم وظيفتهما الشرعية تماماً ، بحيث عرفا ان الذهاب الى ساحة الجهاد هو المتعين أو المرجح . لكنهما مع ذلك بقيا مترددين ، يقدمان رجلاً ويؤخران

رجلاً ، ولا يرسوان على شاطئه .

مثل هذا التردد يشكل سمة مرضية دون ادنى شك . لان التردد - بعد وضوح الأمر - لا معنى له ، الا اذا كان الشخص ذا بناء نفسي غير سليم ، وهذا ما يطبع سلوك كثير من الاشخاص الذين لا يمتلكون ثقة بانفسهم ، او يتميزون بطابع الخوف . فالشخص غير الواصل بنفسه يشكك حتى بما هو جلي من المواقف . كما ان الشخص الذي يطبعه « الخوف » يخشى من مواجهة اي موقف يهدد امه او حياته .

اذن ، ثمة فارق بين صراع لا بد من ان يواجهه هذا الشخص ، او ذاك ، ما دام الشخص جاهلاً بحقيقة ما ينبغي ان يمارسه من سلوك . وبين النمط الآخر من « الصراع » الذي لا مسوغ له بعد ان يكون الشخص قد عرف حقيقة ما ينبغي ان يمارسه من سلوك .

واذا ادركنا مثل هذا الفارق ، بين صراع صحي ، وبين صراع مرضي ، امكنا ان نتجه الآن الى « الصراع » الذي طالبنا الشريعة الاسلامية به في تعاملنا مع الله ، من خلال مفهوم « الذنب » ، بل من خلال مطلق القصور الذي نتحسس حيل الله بالنسبة إلى حجم العبادة التي ينبغي ان نمارسها في هذه الأرض .

وهذا ما يقتادنا ، الى تعرف مستويات الصراع الصحي نفسه ، اي : ان الصراع ما دام منشطاً الى صحي ومرض ، فان الصحي منه يظل ذا مستويات متنوعة أيضاً ، ينبغي تعريفها بوضوح .

* * *

من اشكال الصراع الصحي ، ما تتحسسه - كما سبق ان حدثناك بذلك - من تأزم داخلي ، نتيجة لقيامك بمفارقة لا تتوافق مع جهاز القيم الذي تحمله . فعندما تقتل نفساً بريئة ، او تتعاون مع الظالم ، أو تسبى الى المؤمن . . . ، حينئذ لا بد من ان تتأذى بذلك بحيث لا يتحقق التوازن الداخلي لديك ، الا اذا ارضيت ذوي المقتول ، وكففت عن التعاون مع

الظالم ، وأحسنّت الى المؤمن ، مع احتفاظ بقاياك بجزء من الاذى نتيجة لممارساتك اللا انسانية السابقة .

هذا الاحتفاظ بقسط من الاذى هو الذي يميز بين منحرف لا يتحسّس بالمسؤولية ، وبين مسؤول يتحسّس بها ، ولكن شريطة الا يشلّك هذا الأحساس عن متابعة العمل الخيّر ، كما اوضحنا ذلك .

المهم ، هو ان تظلّ محتفظاً بقدر من الالم ، نتيجة لاي سلوك تمارسه سابقاً لم يكن منسجماً مع جهاز القيم لديك ، والأمر كذلك ، لو أحسست بأنك مقصراً في أداء الواجب . . . حيث ينبغي ان تحتفظ أيضاً من الالم ، ما دام التقصير يمس جهاز قيمك .

هذه الحقيقة التي لا يختلف اثنان في كونها هي الفارق بين الانسان الذي يتحسّس مسؤوليته ، وبين المجرم الذي لا يتحسّس مسؤوليته . . . هذه الحقيقة ، لو نقلناها من نطاق السلوك اليومي الذي يتعامل مع جهاز القيم « سواء اكان الشخص مسلماً أم غير مسلم » . . . لو نقلنا الحقيقة المتقدمة من نطاقها الانساني العام الى نطاق التعامل مع الله وصلة التقصير الذي يتحسّسه الانسان في اداء وظيفته العبادية ، او صلة الذنب الذي يتحسّسه الانسان في ذلك ، . . لو نقلنا الحقيقة القاضية بضرورة ان يحتفظ الانسان بقسط من الالم ، نتيجة ذنبه أو تقصيره . . حينئذ امكننا ان ندرك بوضوح ، دلالة « الصراع » ومعناه ، الصحي في هذا النطاق ، ومن ثم ، امكننا ان ندرك معنى التآرجح او التعلق او الاصطراع بين الرجاء والخوف ، الرجاء لغفران الذنب ، والخوف من العقاب ، الرغبة بحصول الغفران ، والرغبة من العقاب .

يثار سؤال في غاية الاهمية ، ألا وهو :

كيف يجتمع الخوف والأمل في آن واحد ، عندما نتعامل مع الله عبر

الاستغفار من الذنب ، او بشكل مطلق ؟ هل هناك فارق بين تعاملنا مع ظواهر الحياة المختلفة ، وتعاملنا مع الله في هذا الجانب ؟

ثم : هل هناك فارق بين اقدمنا على عمل من الأعمال اليومية ، من حيث قناعتنا بالاخلاص في العمل بحيث نحيا نفس السلوك المتأرجح بين مشاعر تحسناً باننا مقصرون ، بالرغم من ان ممارستنا للسلوك يتم باخلاص تام مثلاً ؟ .

ان اشارة مثل هذه.الاسئلة ذات اهمية كبيرة ، في ميدان السلوك الصحي ، وانعكاسها على سلامة الجهاز النفسي او عدم سلامته .

اننا اذا اخذنا بتوصيات العيادة النفسية ، الذاهبة الى ضرورة ان نتخلص من الصراع ، وان نقبل على ممارسة اعمالنا بتفاؤل تام ، والا نحس بأي قصور مفصح عن مشاعر النقص، وعدم الثقة . . . اذا اخذنا بامثلة هذه التوصيات . . حينئذ سنرتطم بتوصيات العيادة الاسلامية ، الذاهبة الى ما هو مضاد لتوصيات العيادة الارضية .

فالاسلام يطالبنا بتحس القصور ، ويطالبنا - في ميدان التوبة ، او مطلق التعامل مع الله - بالتحسس ذاته - مشفوعاً بمشاعر الخوف والقلق والصراع .

صحيح ، ان الاسلام لا يطالبنا بجانب واحد من العمليات النفسية ، الخوف والقلق والصراع ، بل يطالبنا بالجمع وبالمزج وبالتأرجح بين الجانب المذكور ، وجانب الأمل والتفاؤل والثقة أيضاً .

ولكن مع ذلك ، ما دام هناك جانب الخوف والقلق ممزوجاً بجانب الأمل والتفاؤل ، . . . فانه يعني : ان العمليات النفسية قائمة على عنصر « الصراع » الذي يعده علم النفس الأرضي سلوكاً غير صحي في حالة اتسامه بالاستمرارية .

فكيف يمكن ان نوفق بين الحقائق الأرضية المذكورة ، وبين الحقائق الاسلامية ؟؟

طبيعي ، لا تعيننا أية حقيقة ارضية ما دمنا نعرف ان الأرض لا تملك
تصوراً صائباً للحقائق ، وإنما يعيننا تصور الاسلام لوحده ، ما دام يملك
الكلمة الحاسمة في تقرير الحقائق .

غير ان الانصاف يقودنا الى الذهاب الى ان بعض حقائق الأرض لا
تخلو من ملاحظات صائبة في هذا الميدان ، ومنها قضية « الصراع » ونتائجه
غير الصحية ، الا ان ذلك يظل ضمن شروط خاصة لا تتجاوز دائرة الاداء
الوظيفي لجهاز النفس من حيث سلامته او اختلاله .

ان سلامة الجهاز النفسي شيء ، والتعامل مع الساء وفق سلوك
خاص ، شيء آخر ، وهو أمر بعيد عن مفهومات علم النفس الأرضي الذي
يتعامل مع حقائق الحياة منفصلة عن الساء فيما يجعله قاصراً عن ادراك كل
العمليات النفسية ، وتحديد ما هو صحي منها ، وما هو
مرضي من ذلك .

على اية حال - يعيننا ان نحدثك عن العمليات النفسية وفق تصورهما
الاسلامي في ميدان الاحساس بالقصور والاحساس بالذنب ، ومطلق
الاحساس الذي يتعامل مع الله عبر مطالبة الاسلام بتعلقنا بين الخوف
والرجاء ، بين الرهبة والرغبة ، بين الخوف من عقاب الله ، والطمع بثواب
الله ، دون ان نفصم أحدهما عن الآخر ، فيما يشكل سلوكاً خاصاً لا تفهمه
كل الاتجاهات النفسية في الأرض . انما يفهمه فحسب ، من ادرك حقيقة
النفس الانسانية وصلتها بالمبدع الذي ركبها بهذا الشكل ، وطالبنا بهذا النمط
من الممارسة ، حتى نستكمل من خلالها كل أسس الصحة النفسية والعبادية .

اذن لنحاول معرفة هذه الأسس . . .

* * *

لنقرأ جانباً من توصيات أهل البيت (ع) ، أولاً ، ثم نتجه الى توضيح
دلالاتها النفسية :

قال الامام الباقر (ع) :

[ليس من عبد مؤمن الا وفي قلبه نوران ، نور خيفة ونور رجاء ، لو وزن هذا لم يزد على هذا ، ولو وزن هذا لم يزد على هذا] .

هذه التوصية ، تنطوي على تحديد احدى العمليات النفسية ، التي لا يفقهها علماء الأرض ، . . كما لا يفقهها الا من منحه الله نورين يدلانه على حقيقة التوصية العبادية التي قدمها الامام الباقر (ع) .

هذه التوصية ، تجعل كلاً من الخوف من عقاب الله ، بحيث لوجاء العبد بعبادة الثقيلين « وهذه توصية لقمان (ع) لابنه » لكان خائفاً أيضاً ولو جاء بذنوب الثقيلين ، لكان راجياً في الآن ذاته .

لتأمل ثانية كلاً من التوصيتين اللتين تلقيان اشارة : كل واحدة على الأخرى .

فاذا افترضنا ان احد الناس مارس اعمالاً عبادية تساوي عبادة الثقيلين . . لكان عليه ان يخاف الله من تقصيره في العبادة . . وبالمقابل اذا افترضنا أن أحد الناس مارس ذنوباً توازن ذنوب الثقيلين . . لكان عليه ان يرجو الله في أن يعفو عنه ، هذه الموازنة بين الخوف « في اشد مستوياته » وبين الرجاء « في اشد مستوياته » ، تفصح عن نمط من العمليات النفسية التي تصل بين العبد وبين الله ، وفق تأرجح او صراع خاص ، يكتسب الفرد من خلاله أساساً صحياً ، يحقق له من التوازن الداخلي ما ينجل اليه انه قد افتقده في عملية التأرجح المذكورة . . انه ، يحقق التوازن الداخلي بنحو يتصاعد العبد من خلاله الى ذرى التحرر من كل المكبوتات التي تراكمت ، بفعل متاعب الحياة وتجاربها اليومية التي تُثقل اعماق الانسان ، بما هو مؤذٍ ، ومخزٍ ، ومقرفٍ .

التوازن الداخلي ، يتحقق عبر ذلك الانشداد ، الى المبدع ، عندما نتحسس بان ما مارسناه من « طاعة » . . مهما كبر حجمها في تصورنا - يظل دون المطلوب ما دمنا امام مبدع لا مثيل له ، ولا حدود لقدراته ونعمه . . هذا الانشداد الى المبدع ، يكسبنا عافية لا مثيل لها ابداً .

ولسوف نقدم لك - فيما بعد - مثلاً تقريبياً لهذا الجانب . غير اننا نعتزم الآن ان نشير فحسب - بنحو عابر - الى ان الصحة النفسية تكبر بقدر احساسنا بالتقصير حيال مبدع الكون ، وبقدر ما نخاف الله في ذلك . وبالمقابل ، . . . فان الصحة النفسية ، او التوازن الداخلي يكبر بقدر ما نرجو ونأمل ونتوقع من احسان وعفو ومغفرة لذنوب حتى لو كانت توازن ذنوب الثقلين . . . الصحة النفسية ، تتمثل في ذلك التآرجح بين خوف له مسوغاته ، وبين رجاء له مسوغاته أيضاً ما دمنا نعرف ، ان الأمل لرحده ، سيعطل تحركاتنا نحو المزيد من ممارسة الخير ، وان الخوف لوحده سيعطل تحركاتنا ايضاً .

ان كلاً منها على حدة يعطلنا عن ممارسة الخير ، ويعرضنا لاسوأ امراض النفس . . . ولكن لو جمعنا بينهما ، للحظنا انها يقتادان الشخص الى متابعة المزيد من الأعمال الخيرة ، بما تستليه من تحقيق لأعلى مستويات الصحة النفسية .

* * *

فالتآرجح بين خوفك من عقاب الله ، وأملك بعفو الله . . . نتيجة لذنوب مارستها ، او تضييع لفرص العبادة ، او تقصير عبادي بشكل عام . . . هذا التآرجح لو مارسناه في بعض انماط السلوك ، لكان متميزاً ، في طبيعته ونتائجه عن السلوك السابق تماماً .

فلو افترضنا انك موظف في احدى الدوائر ، وقد التزمت بتأدية وظيفتك على الشكل المطلوب . . . حينئذ فان احساسك بعدم التقصير في هذه الممارسة ، يختلف عن احساسك - في ممارسة أخرى - كما لو افترضنا انك أدت هذا العمل امام رئيس دائرتك ، أو امام لجنة مدققة ، لم تتسلم انت بعد نتائج تقويمها لعملك . . . او اذا افترضنا انك ادبت اختباراً مدروساً ، لكنك متأكد من اجوبتك الصحيحة تماماً ، بعكس ما لو شككت في صحة ما قدمته من اجوبة ، او شككت في تقديم ما هو افضل في نظر استاذك . . . فهناك معيار

بالغ الدقة في تمييز هذه الحالات التي استشهدنا بها ، وفرز ما هو سلوك سليم منها ، وما هو غير سليم ، مع انك في اكثر هذه الحالات لا تتحسس بتوازن داخلي ، بل تحيا مع قدر من القلق والتوجس ولكنه مصحوب بتفاؤل وأمل .

ففي حالة احساسك بعدم تقديم ما هو افضل من الاجابات ، تظل تحيا شيئاً من القلق دون ادنى شك ، بالرغم من انك متأكد من صحة اجاباتك . كما أن قلقك - سيكون في موضعه - عندما تنتظر بفارغ الصبر نتائج تقويم اللجنة المدققة في دائرتك . . مع انك ، ايضاً ، متأكد من سلامة عملك الوظيفي .

هذه الحقيقة لو نقلناها الآن الى نطاق التعامل مع الله ، حينئذ فانت لا تخلو من احدى حالات ، اما ان تتحسس بانك مذنب فعلاً ، نتيجة لممارسات نهيت عنها . . . او تتحسس بأنك مقصر فعلاً ، نتيجة لكسل واهمال في ممارسة ما هو أفضل . . او انك تتحسس بعدم وجود ذنب ، او اهمال ، بل ، تظل تشعر بانك مهما مارست من عمل عبادي حيال الله - فانك لا بد ان تكون مقصراً ، من جهة ان الله لا يعبد حق العبادة ، العظيم ما يستحقه وقصورنا عن تحقيق ذلك .

هذا النمط الأخير ، يختص به من اصطفاه الله من عباده ، وكما نعلم ، فان النبي (ص) طالما كان يستغفر الله من دون ذنب ، ومع معرفتنا بهذه الحقيقة - وهي الاستغفار من دون ذنب - حينئذ ، يمكننا ان نلقي بعض الضوء على دلالة ما قلناه من أن التأرجح بين الخوف والأمل ، يظل مؤشراً صحياً بالغ الأهمية في سلوك الشخص ، مما يميزه عن تأرجح آخر لا مسوغ له في ميدان السلوك العام .

وهذا ما سنوضحه الآن في ضوء ما قدمناه من نماذج الطالب والموظف .

لو افترضنا ان الطالب المذكور لم يطلب منه اكثر من حفظ سورة قرآنية مثلاً . . وقد حفظها فعلاً ، وأداها بشكل اختبار ، ينتظر نتيجته في الموعد المحدد .

هنا لا داعي الى اي قلق ابداً ، ولا يتطلب الأمر صراعاً أو تعلقاً بين «أمل» النجاح و«خوف» الرسوب . . . فاذا كان الطالب ذا خلل في بنائه النفسي ، . . حينئذ ، سيقتحم الصراع ، والتأرجح ، والتوجس اسوار نفسه ، فيتوقع مثلاً ان لا تكون السورة القرآنية قد كتبت بكاملها ، . . . ويتوقع ان اكثر من آية من الممكن ان تكون قد سقطت سهواً . . . ويتوقع اخطاء املائية واعرابية قد تسلت الى اجوبته . . . إلخ . . . بل قد يتوقع ان الاستاذ من الممكن « في لحظة تصحيحه لاجابة الطالب » ان يكون ساهياً فيضع درجة (٥٠) بدلاً من (١٠٠) ، وهكذا . .

ومع ان هذه الاحتمالات واردة فعلاً ، وتحقق في حالات كثيرة . . غير اننا اذا سمحنا لهذه الاحتمالات بالتسلل الى كل الممارسات ، . . حينئذ ستتعطل الحياة عن العمل دون ادنى شك ، ولما امكنا ان نطمئن الى أية نتيجة ابداً . . لما امكنا ان نسافر مثلاً من خلال أية وسيلة نقل ، سيارة كانت ام طائرة ، ام باخرة لمجرد احتمال السقوط والغرق والاصطدام .

اذن ، ثمة فارق بين صراع وتأرجح لا مسوغ لهما ، كما هو شأن الامثلة المتقدمة « فيها تعد سلوكاً مرضياً » وبين صراع وتأرجح هباً مسوغاتهما ، كما لو افترضنا ان الطائرة او الباخرة او الميارة ، كانت منذ البدء ذات خلل يرشحها للسقوط او الغرق او الاحتراق . . . ففي هذه الحالة الأخيرة ، يعد القلق امرأ طبيعياً يفرضه واقع ما عليه وسيلة النقل من وجود خلل فيها .

والآن ، عندما ندرك بأن الكائن الأدمي ، من حيث علاقته بالله وقصوره بعامة عن اداء وظيفته العبادية يشبه تماماً وسيلة النقل التي نطمئن الى وجود الخلل فيها تماماً . . . حينئذ لا مفر من ان يجيئ المؤمن صراعاً وتأرجحاً وتعلقاً بين خوف من التقصير ، وأمل بعفو الله .

وهذا كله في نطاق السلوك العبادي الخاص الذي لم تجرحه كبائر الذنوب او صغائرها .

واما اذا نقلنا هذه الحقيقة ، الى ميدان السلوك العبادي العام الذي لا

يكاد الواحد منا يخلو « في نطاقه » من ذنوب كبيرة او صغيرة ، تاب عنها او اصر عليها ، حينئذ فان الصراع والتأرجح ، يأخذ مسوغاته بنحو اشد كما هو واضح ، مما يتعين معه . ان يتسم مثل هذا السلوك بطابع الصحة النفسية لا المرضية ما دام الفرد ينطلق في تصرفه من واقع متحقق وليس من مجرد احتمال .

* * *

الآن ، قد ادركنا ان العبد حينما يتأرجح بين الخوف من عقاب الله وبين الأمل بعفو الله انما ينطلق من سلوك صحي يرتكن الى الواقع وليس الى الأوهام والخيالات ، حينئذ فان التساؤل قد يثار من جديد حيال الابعاد الصحية الأخرى من هذا السلوك .

ويمكننا ان نقرر بسهولة ، ان هناك معطيات كثيرة يفرزها هذا النمط من السلوك المتأرجح بين الخوف والأمل ، بعضها يتصل بتزكية النفس ، وبعضها يتصل باستمرارية العمل وعدم فتوره او توقفه عند حد معين .

ففيما يتصل باستمرارية العمل ، يمكننا ان نستخلص بكل وضوح ، ان العبد حينما تخلف ذات يوم عن الجهاد في سبيل الله مثلاً أو تعاون مع الظالمين ، او كذب في حديثه ، او اهان أحد المؤمنين . . ثم تاب عن ذنبه ، . . . حينئذ ، اذا اطمئن هذا العبد الى ان ذنبه قد غفر لا محالة ، أو الى ان سلوكه الجديد قد مورس بالشكل الافضل . . . في مثل هذه الحالة ، سيتوقف العبد عن ممارسة ما هو افضل . . اذ ما دام الخوف من العقاب قد انعدم في قرارة نفسه ، فحينئذ لا يجد العبد محرماً جديداً لممارسة المزيد من الأعمال العبادية التي تقربه الى الله اكثر فأكثر ، . . . بعكس ما لو ظل « خائفاً » لا يعلم ما هو مصير ذنوبه ، . . اذ في مثل هذه الحالة ، يظل يتابع مزيداً من الأعمال العبادية أملاً بأن تسمح هذه الاعمال بقايا ذنوبه التي ارتكبها عمداً أو اصراراً . . اذن ، مع الخوف من العقاب تظل استمرارية العمل العبادي ذات فاعلية ملحوظة . . كما ان « الأمل » بالعفو ، يجعله - من جانب - لا ييأس من رحمة الله . . . ، اذ مع اليأس ، يتعطل عن

ممارسة الايجابي من السلوك كما انه - من جانب آخر - « مع الأمل
بالعفو » يواصل مزيداً من الأعمال العبادية ، ما دام العبد مطمئناً الى ان
المزيد من العمل الايجابي ، يقترن بمزيد من العفو .

وهذا كله ، فيما يتصل باستمرارية العمل العبادي ، اما فيما يتصل
بتزكية النفس ، فأمر يتطلب الى تفصيل آخر .



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

الفهرست

٥	المقدمة
١٥	السمات العقلية
٢٥	السمات المزاجية
٢٥	أ - السمات التكوينية
٣٠	ب - السمات العامة
٣٠	السلامة - البلاء
٣١	العافية - البلوى
٣٢	(الراحة - التعب) (السعادة - الشقاء) (الفرح - الحزن)
٣٥	اليقين - الشك
٣٧	الرجاء - القنوط
٤٠	الصبر - الجزع
٤٠	الوقار - الخفة
٤١	التؤدة - العجلة
٤٢	الحياء - القحة
٤٣	النشاط - الكسل
٦٩	السمات الذاتية
٩٣	التعصب
١٠٣	الصمت - الهذر
١٠٩	الجدال

١٣٠ الصدق - الكذب
١٤٩ السمات الاجتماعية
١٥١ الحب
١٦٣ التعبير اللفظي عن الحب
١٦٥ السلام أو التحية
١٧٠ المظهر اللفظي العام
١٧٢ الغيبة
١٨٥ المزاح
١٨٦ أ - غياب التقدير
١٨٧ ب - تفجير الحقد
١٨٨ ع - المفارقة العبادية
١٨٩ التعبير الحركي عن الحب
١٨٩ طلاقة الوجه
١٩١ المصافحة
١٩٤ المظاهر العامة
٢٠٠ التزاور
٢٠٥ السمات الحيوية
٢١٠ (السخاء - البخل) (القصد - الأسراف)
٢٣٤ الطعام
٢٣٩ الطعام والصحة النفسية
٢٤٢ الجنس
٢٦٥ النوم
٢٧٢ الأحلام
٢٨١ السمات التعبدية
٢٨١ الايمان والكفر
٢٨٤ الطاعة والمعصية
٢٨٨ الهدف
٢٩٠ الصلاة

٢٩٣	الصوم
٢٩٥	الحج
٢٩٧	الجهاد
٢٩٨	الجهاد في دلالته النفسية والانسانية
٣١٩	الدعاء